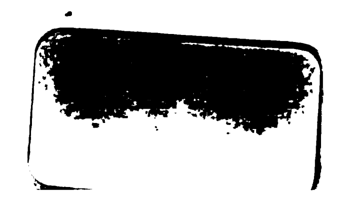
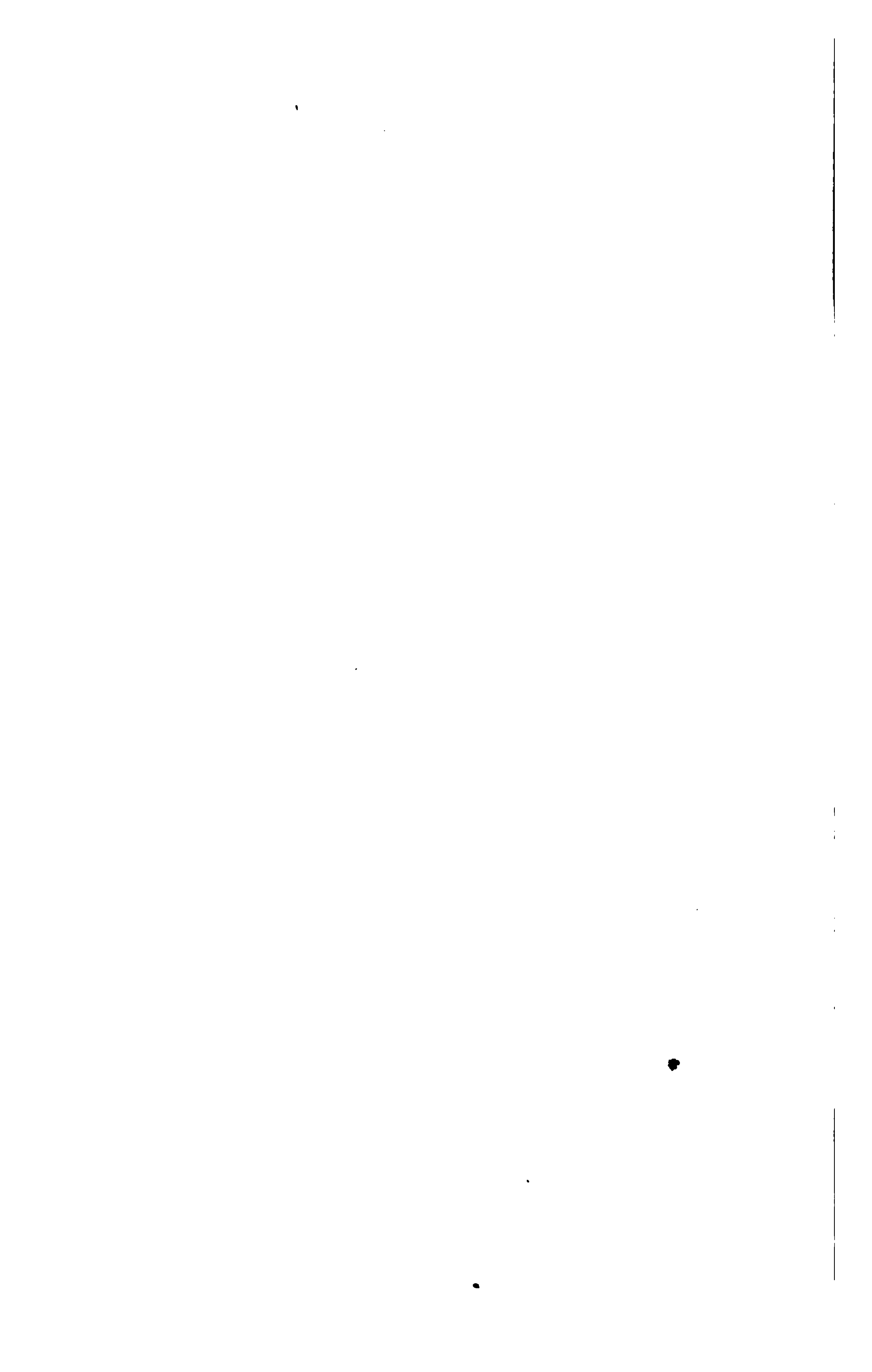
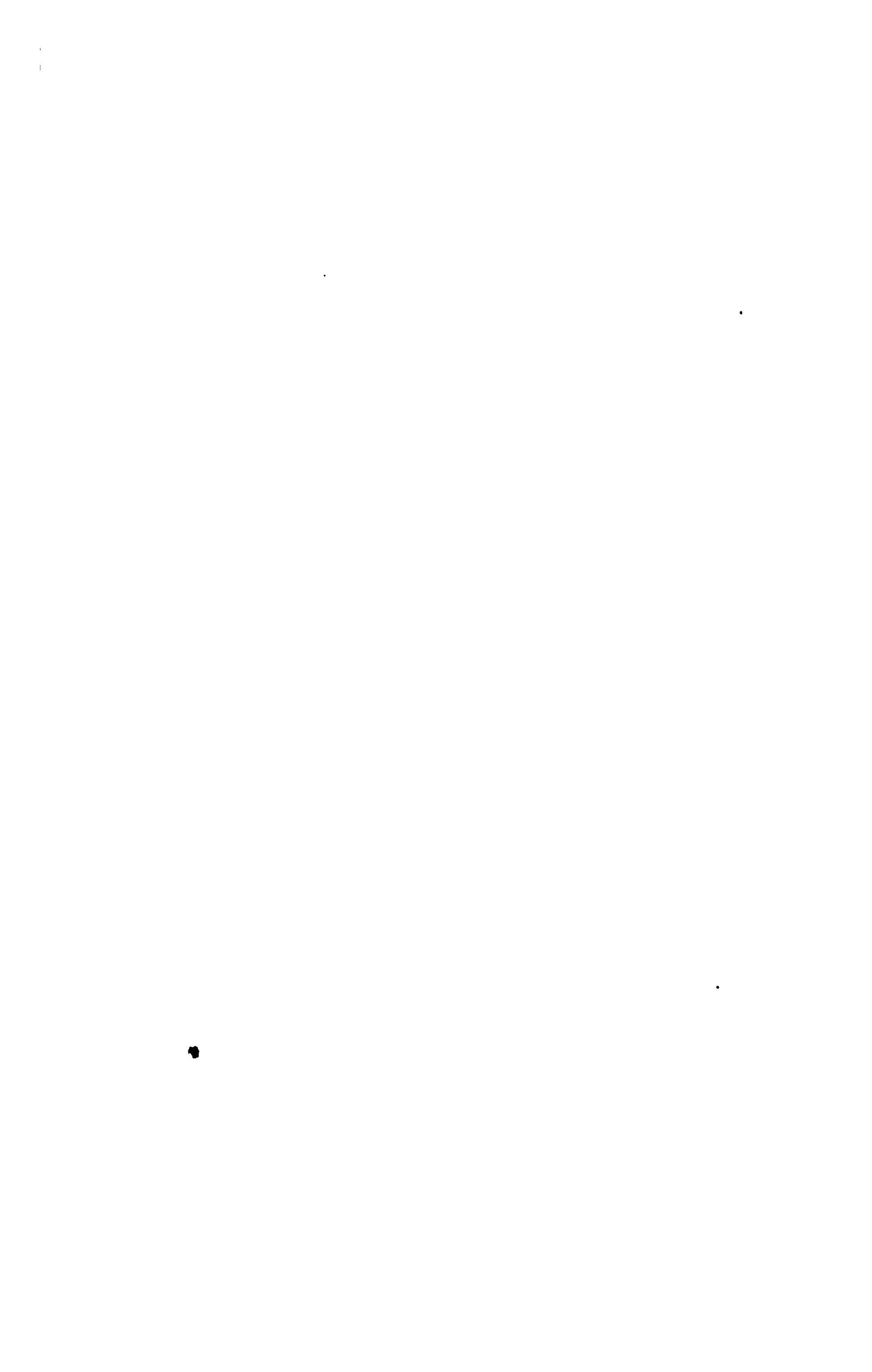








Geschichte
der
apologetischen und polemischen Literatur
der
christlichen Theologie.

Von

Dr. Karl Werner,

Professor am bischöflichen Seminar in St. Pölten.

Erster Band.

Geschichte

der

apologetischen und polemischen Literatur

der

christlichen Theologie.

Von

Dr. Karl Werner,
Professor am bischöflichen Seminar in St. Pölten.



Erster Band.

Schaffhausen.
Hurter'sche Buchhandlung.
1861.

Druck von C. Fr. Meyer in Weissenburg.

Vorwort.

Da ich mich über den Grundgedanken des vorliegenden Unternehmens in dem einleitenden Paragraphen dieses Buches ausgesprochen habe, so bleibt mir im Vorworte bloß zu erwähnen übrig, daß das Werk, dessen erster Theil hiemit der Öffentlichkeit übergeben wird, auf fünf Bände berechnet ist, welche in gemessenen Fristen allmählig nacheinander an's Licht treten werden. Bei dem großen Interesse, welches die Gegenwart an der Literarhistorie nimmt, wird das Unternehmen des Verfassers keiner besonderen Rechtfertigung bedürfen. Es ist unläugbar das Bedürfniß vorhanden, eine Überschau über die im Laufe der Zeiten auf den Gebieten des ideellen menschlichen Schaffens gehäuften Güter und Schätze zu gewinnen, und das geistige Erbe vergangener Zeiten und Geschlechter in ein allgemeines Bildungsgut zu verwandeln. Der edelste und vornehmste Theil der menschlichen Gedankenarbeit gehört aber unbestritten dem religiös-christlichen Gebiete an; demnach dürfte jeder Versuch, der Einiges zur Förderung der christlich-theologischen Literärgeschichte beiträgt, auf freundliche

Theilnahme zu rechnen haben. Der Verfasser wünscht, einer solchen Aufnahme sich nicht ganz unwerth erwiesen zu haben; wenigstens hat er sich seiner Aufgabe mit Freude und Liebe unterzogen, und hofft, seinen Gegenstand im Ganzen und Großen richtig gefaßt und behandelt zu haben. Anbelangend die Vertheilung des literargeschichtlichen Stoffes auf die einzelnen Bände, ist schließlich noch zu erinnern, daß, nachdem im vorliegenden Bande die christliche Polemik gegen Judenthum, Heidenthum, gnostische und manichäische Irrthümer zur Sprache gekommen, im nächstfolgenden Bande die Kämpfe der patristischen Epoche auf dem Gebiete der Trinitätslehre, Christologie, Charitologie u. s. w. dargestellt werden sollen; der dritte Band wird die auf die Spaltung zwischen lateinischer und griechischer Welt bezügliche Streitliteratur, der vierte den Kampf des Katholicismus mit dem symbolgläubigen Protestantismus vorführen, der letzte Band endlich die neueren Bestrebungen auf dem Gebiete der christlichen Apologetik, Religionsphilosophie und speculativen Theologie in ein geschichtliches Gesammtbild zusammenfassen. An welchem Maaße diese Bestrebungen gemessen werden sollen, ist in dem einleitenden Paragraphen dieses Buches angegeben; über das letzte und oberste Regulativ und Correctiv aller Leistungen auf religionsphilosophischem Gebiete habe ich mich am Schlusse meiner Geschichte des Thomismus geäußert.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Zweites Buch.

Der Kampf des christlichen Geistes gegen den heidnisch-antiken Hellenismus. Polemik der christlichen Literatoren des patristischen Zeitalters gegen die heidnische Religion und Weltbildung, Theologie und Philosophie.

Drittes Buch.

Der Kampf des christlichen Geistes gegen die ethnisirenden Speculationen der Gnostiker und Manichäer.

Drittes Buch.

Der Kampf des christlichen Geistes gegen die ethnisirenden Speculationen der Gnostiker und Manichäer.

§. 1.

Die Aufgabe des vorliegenden Unternehmens ist, die Entwickelung des christlichen Geistes in seinen Kämpfen wider die ihm außer= und innerhalb der christlichen Welt und Gemeinschaft begegnenden Irrthümer und Meinungsgegensätze zu verfolgen. An dem Faden der geschichtlichen Entwickelung festhaltend fassen wir zuerst jene Gegensätze in's Auge, an welchen sich der christliche Geist im Ganzen und Großen zu orientiren hatte, um sich den lehrhaften Gehalt der in der christlichen Offenbarung niedergelegten Wahrheiten in der Form reflexiver Bewußtheit zu verdeutlichen. Solche Gegensätze sind das Judenthum und das antike Heidenthum, dessen letzte Lebensäußerungen und Lebensbestrebungen tief in die christliche Zeit hereinragten, und die bewußte Selbstaussprache des christlichen Geistes und Gedankens wesentlich bedingten. Nach und neben der geistigen Bewältigung dieser fundamentalen Gegensätze handelte es sich weiter um die nähere Bestimmung und Begränzung der specifisch christlichen Anschauungen und um die reflexive Durchbildung des christlichen Denkinhaltes; und hiezu wurde der christliche Geist auf das Vielseitigste durch die vielgestaltigen Häresieen angeregt, in welchen sich gewissermaaßen alle Möglichkeiten einer incorrecten, falschen und schiefen Auffassung der christlichen Wahrheit erschöpfen, eben deßhalb aber die Anstöße zu einer allseitigen reflexiven Determination und begrifflichen Durchbildung des christlichen Glaubensinhaltes darboten. Der Kampf gegen die Häresie in ihren Hauptformen ist gegenwärtig durchgestritten; dafür aber ist der den Interessen der christlichen Gläubigkeit dienenden Wissenschaft im Laufe der letzten Jahrhunderte eine Aufgabe anderer Art zugewachsen, welche über den Bereich der specifisch=theologischen Denkarbeit hinausgreift.

Es handelt sich heute nicht bloß mehr um Wahrung und Vertheidigung der einzelnen Wahrheiten und Lehren des von der Kirche gehüteten Glaubensschatzes, sondern um eine mit allen Mitteln gelehrter Bildung ausgestattete Vertretung des Gesammtinhaltes des christlichen Denkens gegenüber dem Geiste der Neuzeit, und um eine in den Tiefen des menschlichen Gedankens und Gefühles, im Wesen und inneren Gemüth des Menschen sich bezeugende, d. i. anthropologische Bewahrheitung des Geglaubten und Gelernten, welche in dem Maaße gelingt und gelingen wird, als man den Menschen selber richtig und tief auffaßt. Auch die hierauf bezüglichen Gedankenbestrebungen fallen in den Bereich des gegenwärtigen Unternehmens, welches sich sonach ideell in drei große Hauptpartien gliedert, in der Durchführung des Einzelnen aber an den geschichtlichen Gang und Zusammenhang sich hält, durch welchen Gliederung und Gruppirung des Stoffes bereits vorgezeichnet ist.

Erstes Buch.

Der Kampf des christlichen Geistes gegen das Judenthum.

§. 2.

Die Mosaische Religion und Lehre hatte die Bestimmung, den Eintritt des Christenthums, d. i. der allgemeinen Weltreligion, vorzubereiten. Sowie diese sich in das Leben der Menschheit einführte, war die geschichtliche Aufgabe des Mosaismus beendet, das Judenthum hatte im Christenthume als seiner höheren Erfüllung und Bewährung aufzugehen. Das jüdische Volk konnte sich nur insofern dawider sträuben, als es seinen wahren Beruf, Träger der dem gesammten menschlichen Geschlechte geltenden Offenbarungen und Verheißungen zu sein, verkannte, die in seinen eigenen Prophetenbüchern enthaltenen Hinweisungen auf die allgemeine Weltreligion und geistige Erneuerung der Menschheit mißverstand, an nationalen Vorurtheilen engherzig festhieng und die Mosaischen Satzungen und Institutionen fleischlich und äußerlich auffaßte. Der in einer solchen Fleischlichkeit und Äußerlichkeit der Denkart gründende Widersatz

zum Christenthum mußte sich, wo er dem Wehen eines neuen, reinigenden und klärenden Geistes durchaus nicht weichen wollte, bis zur feindseligsten Verstocktheit verhärten; und diese Erscheinung trat bereits beim öffentlichen Auftreten des Weltheilandes Christi an den Tag. Die Meister in Israel, welche doch vor allen Anderen die legitimen Träger der Messiashoffnung waren, vermochten in Jesus von Nazareth den Gesalbten des Herrn nicht zu erkennen; der Geist der Prophetie war in ihnen erloschen, und so waren sie unvermögend, die Zeichen der Zeit zu deuten [1]). Wenn der Geist der Weissagung noch in ihnen erwachte, so waren sie völlig gegen ihre Absicht blinde Werkzeuge desselben [2]); der letzte und größte aller Propheten, der Vorläufer des Herrn, der die Wege desselben bereitete, war nicht aus ihren Schulen hervorgegangen. Geblendet durch die unantastbare Reinheit des sittlichen Adels Christi, beschämt und gereizt durch seine strenge Verdammung aller gesetzesgerechten Scheinheiligkeit, Ärgerniß nehmend an seiner Hinwegsetzung über ihre mit den Geboten wahrhafter Religiösität und menschenfreundlichen Wohlwollens unverträgliche Gesetzesdeutung [3]), in ihrem herkömmlichen Ansehen sich bedroht fühlend durch das Aufsehen und den Eindruck, welchen sein öffentliches Wirken im ganzen Judenlande hervorbrachte, hatten sie der Gründe nur zu viele, ihn zu hassen und die Stunde abzuwarten, zu welcher sie sich seiner bemächtigen und für immer entledigen konnten. Seine Berufung auf das Wort der Schrift, das ihm Zeugniß gebe [4]), hielten und erklärten sie für Gotteslästerung [5]), weil sie, unerleuchteten Sinnes und Herzens, zum Glauben an das Geheimniß göttlicher Hoheit, das er verborgen in sich trug, sich nicht zu ermannen vermochten; die offenkundigen und unläugbaren Wunder Christi gaben sie in wuthgestacheltem Hasse als Werke des Satans aus [6]). Er aber erklärte den Unglauben der Juden als ein Zeichen und eine Folge ihrer Gottentfremdung [7]); das Zeugniß, das er selber sich gebe, müsse ihnen anstößig erscheinen, weil ihnen die Erleuchtung im Geiste fehle [8]). Es könne jedoch nicht anders kommen; das Erscheinen des Sohnes Gottes müsse in dem

---

[1]) Matth. 16, 1—4.
[2]) Joh. 11, 51.
[3]) Joh. 5, 16; 7, 23; Matth. 12, 1—7.
[4]) Luk. 4, 20; Joh. 5, 39. 46; Matth. 11, 5. 10; 21, 42; 22, 43.
[5]) Math. 26, 65.
[6]) Luk. 11, 15; Matth. 9, 13; 12, 24. Vgl. Joh. 8, 48.
[7]) Joh. 8, 42 ff.
[8]) Joh. 8, 13.

zum Gerichte und Untergange reif gewordenen Geschlechte eine endgiltige Scheidung herbeiführen, die Decke der Verblendung muß von Israel hinweggezogen werden, die Blinden (das schlecht belehrte und schlecht geleitete Volk) sollen sehend, die Sehenden (die Pharisäer und Schriftgelehrten) blind werden [1]). Allerdings hat der göttliche Vater seinem Volke von Anbeginn her sich geoffenbart; er hat ihren Vätern sich gezeigt, er hat durch die Propheten zu den Söhnen der Väter geredet; aber sie haben die Propheten getödtet, und Jene, welche gleichsam zur Sühne der Schuld ihrer Vorvorderen den getödteten Propheten gleißende Grabmäler errichten, sind selber dem geistigen Tode verfallen [2]), und können darum an Gottes Sohn nicht glauben [3]). Daher sollen sie auch das Wort des Vaters nicht bleibend in sich haben [4]); das Reich Gottes soll von ihnen genommen und auf ein Volk übertragen werden, welches die Früchte desselben hervorbringt [5]). Wol kommt das Heil aus den Juden; aber es naht die Stunde, und sie ist schon da, wo nicht mehr Jerusalem der von Gott auserwählte Ort der Anbetung sein wird [6]); sondern dort, wo wahre Verehrer des Herrn, allerorten, wo Gott im Geiste und in der Wahrheit angebetet werden wird, wird der erwählte Ort des Herrn und der Tempel Gottes sein. Jerusalem aber, die heilige Stadt, wird eine Stätte der Verwüstung und Verödung werden, weil sie die Heimsuchung des Herrn nicht erkannt hat [7]); und nicht eher sollen sie, die an ihn nicht glaubten, den Sohn Gottes wieder schauen, bis er am Ende der Zeiten wiederkommt, und sie dann, unter der zermalmenden Last tausendjähriger Fluchgeschicke gebrochen und zum Glauben an den wahren Messias bekehrt, sprechen werden: Hochgelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn! [8])

§. 3.

Nach der Lehre des Apostels Paulus wird der Mensch nicht durch die Werke des Gesetzes, sondern durch den Glauben an Jesum Christum gerechtfertiget [9]). Abraham war ein Gerechter vor dem Herrn in Kraft seines Glaubens; und Abraham's wahre Kinder

[1]) Joh. 9, 39—41.
[2]) Luk. 11, 47. 48.
[3]) Matth. 13, 57; Mark. 6, 4; Luk. 4, 24; Joh. 4, 44.
[4]) Joh. 5, 38.
[5]) Matth. 21, 43.
[6]) Joh. 5, 21 ff.
[7]) Luk. 19, 41—44.
[8]) Matth. 23, 37—39.
[9]) Gal. 2, 16.

sind jene, welche aus dem Glauben sind [1]). Weil die Schrift vorhersah, daß Gott durch den Glauben die Heiden rechtfertiget, sagte sie dem Abraham voraus, daß in ihm alle Völker sollen gesegnet werden [2]). Nicht Alle, welche von Israel abstammen, sind ächte Israeliten, nicht alle Nachkommen Abraham's ächte Kinder Abraham's. Denn nicht die Kinder des Fleisches sind Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheißung werden als Nachkommen gerechnet [3]). Träger und Erben der Verheißung sind aber Jene, welche Gott in seiner Erbarmung dazu auserwählt; in Kraft dieses seines erbarmenden Willens hat er Jakob über dessen erstgebornen Bruder Esau gesetzt; in Kraft desselben Willens hat er aus Juden und Heiden die Gefäße seiner Barmherzigkeit auserwählt [4]). Daraus folgt nun, daß wol auch die Juden selig werden können; aber nicht durch die Werke des Gesetzes, sondern durch den Glauben. Für die Nichtglaubenden aus Israel aber ist Christus zum Steine des Anstoßes geworden [5]), und sie konnten trotz ihrer gesetzesgerechten Werke das Heil nicht erlangen, weil sie nicht erkannten, daß Christus Ziel und Erfüllung des Gesetzes sei [6]). So kann denn die Gesetzeserfüllung nur dann zum Heile frommen, wie sie aus der Erkenntniß hervorgeht, daß unsere Gerechtigkeit aus Gott durch unseren Mittler Jesus Christus ist, der sich für uns zur Sühne unserer Schuld in den Tod hingegeben hat [7]). Und keine andere Gerechtigkeit als diese meint Moses, wenn er Jenen, die das Gesetz erfüllen, verheißt, daß sie kraft dieser Erfüllung leben werden [8]). Spricht er [9]) nicht von dem im Herzen wohnenden Gesetze, d. i. vom Glauben? Er kann unter dem im Herzen wohnenden und mit dem Munde bekannten Gesetze, das zum Leben bewahrt, nur den Glauben verstanden haben; denn das Halten des Gesetzes im Herzen ist ein Glauben zur Gerechtigkeit [10]), und mit dem Munde geschieht das Bekenntniß zur Seligkeit. Allerdings muß der Glaube, damit er im Herzen wohne, demselben eingepflanzt werden; er ist aber auch wirklich geprediget worden, die Predigt fand jedoch keinen Eingang

---

[1]) Gal. 3, 6. 7.
[2]) Gal. 3, 8.
[3]) Röm. 9, 7—9.
[4]) Röm. 9, 13. 18. 23.
[5]) Röm. 9, 33.
[6]) Röm. 10, 3.
[7]) Röm. 5, 6—10; 3, 25.
[8]) Röm. 10, 5.
[9]) 5 Mos. 30, 11—14.
[10]) Psalm 39, 9.

in dem ungläubigen und widerspenstigen Volke [1]). Indeß nicht Alle hat der Herr verworfen; sondern wie er einst Siebentausend übrig gelassen, die ihre Kniee vor Baal nicht gebeugt, so ist auch jetzt ein Rest des Volkes durch Gottes gnädige Wahl gerettet worden [2]). Nicht etwa um der Werke willen, welche von den Geretteten geübt worden — da wäre ja die Gnade nicht mehr Gnade —, sondern weil es Gott so gefiel; die Übrigen hat er ihrer Verblendung anheimgegeben, und ihre Verstockung zur Ursache einer desto rascheren Verbreitung des messianischen Heiles unter den Heidenvölkern werden lassen, deren Bekehrungsfrüchte nach Gottes Absicht immerhin auch zur Weckung der geistig Todten in Israel bestimmt sein mögen [3]). Und gewiß! wenn die Fülle der Heiden in die Kirche eingegangen sein wird, wird zufolge der Verheißung durch den Propheten [4]) auch ganz Israel gerettet werden; denn der erbarmungsreiche Herr gibt das Volk nicht auf, das er um seiner Väter willen liebt, und bricht den Bund nicht, den er den Vätern desselben beschworen hat [5]).

§. 4.

Wenn Israel an Christus den Erlöser glauben sollte, so mußte es in Christus Denjenigen erkennen, an welchem die Weissagungen der Propheten sich erfüllt, in welchem die göttliche Verheißung eines Retters sich verwirklichet habe. Das Letztere konnte von Denjenigen, welche sehen wollten, schon vor Ablauf seiner dreijährigen öffentlichen Wirksamkeit erkannt werden; denn er erfüllte während derselben vollkommen, was er beim Antritte seiner öffentlichen Sendung ankündete [6]), und die Erfüllung des Angekündeten war die vollste Bürgschaft für die Wahrheit und das Recht seiner Berufung auf das Prophetenwort [7]), welches er beim Antritte seines öffentlichen Lehrwandels vor allem Volke als Zeugniß für sich und seine göttliche Sendung angeführt hatte. Für die Gerechten und Frommen Israels bedurfte es nicht einmal des Abwartens der

---

[1]) Röm. 10, 16—21.
[2]) Röm. 11, 5.
[3]) Röm. 11, 11 ff.
[4]) Jesai. 59, 20. 21.
[5]) Röm. 11, 28. 29.
[6]) Luk. 4, 21.
[7]) Jesai. 61, 1.

sichtbaren Bezeugung seines messianischen Berufes durch Zeichen und Wunder; die gotterleuchteten Heiligen Israels erkannten in ihm bereits bei und vor seiner Geburt Denjenigen, in welchem die Hoffnungen aller Gerechten in Israel erfüllt werden sollten [1]). Daß in seinen Schicksalen, in seinem Leiden, Tode und in seiner Auferstehung sich Alles erfüllen werde, was von den Propheten über den Messias geweissagt worden, kündete er zunächst nur im engeren Kreise seiner vertrautesten Jünger und Anhänger voraus. Freilich waren selbst diese, einfältigen Herzens, wie sie waren, bevor sie den göttlichen Geist empfangen hatten, kaum im Stande, diese Geheimnisse des Reiches Gottes zu fassen; um so weniger die große Menge, die nur Zeichen und Wunder forderte, und an den wirklich geschehenen Zeichen und Wundern sich nicht genügen ließ, sondern immer wieder neue verlangte. Christus verwies dem unerleuchteten Geschlechte seinen wundersüchtigen Unglauben, und bedeutete es, sich an dem Einen Zeichen der Gottesmacht genügen zu lassen, welches durch den Propheten Jonas vorgebildet worden [2]); damit gab er zugleich zu erkennen, daß das am Buchstaben seiner heiligen Prophetenbücher hängende Israel nicht eher, als nachdem jedes Wort derselben an Christus erfüllt wäre, an ihn zu glauben fähig sein würde. Und also geschah es auch; der Unglaube der Juden mußte die Gefangennehmung, Verurtheilung und Tödtung Christi verursachen, ohne welche das Wunder der Auferstehung nicht möglich gewesen wäre. Der Apostel Paulus hält den Juden in der Synagoge zu Antiochien vor Augen, daß die Bewohner von Jerusalem und ihre Vorsteher durch ihr Dringen auf Jesu Verurtheilung, ohne es zu wollen, die Erfüllung der Weissagungen, welche ihnen jeden Sabbat vorgelesen worden wären, herbeigeführt hätten [3]).

Nachdem aber Alles geschehen war, was geschehen mußte, auf daß die Schrift erfüllt würde [4]), so war nun auch die Zeit gekommen, vor ganz Israel laut zu verkünden, was unter seinen Augen sich begeben und in seinen letzten Tagen zu Jerusalem sich erfüllt. Demgemäß traten am ersten Pfingstfeste nach dem Hingange des

---

[1]) Luk. 1, 46—55. 68—79; 2, 29—32.

[2]) Matth. 12, 39. 40; 16, 4; Luk. 11, 29.

[3]) Apstgsch. 13, 27.

[4]) Luk. 24, 26. 27.

Herrn die Apostel, mit der Kraft des heiligen Geistes ausgerüstet, in Jerusalem vor ganz Judäa hin, und gaben Christo laut und offen vor allem Volke Zeugniß als Demjenigen, an welchem die Weissagungen der Propheten über den verheißenen Messias wahrhaft und vollkommen erfüllt worden seien. Petrus predigt öffentlich in Jerusalem[1]), daß Jesus Derjenige sei, von welchem Moses[2]) geweissagt habe, es werde nach ihm ein Prophet gleich ihm erstehen, und wer denselben nicht hören wolle, werde ausgerottet werden. Wenn Jesus sich mit Beziehung auf Psalm 117, 22 als den Stein bezeichnet, welcher, von den Bauleuten verworfen, zum Eck- und Grundsteine des Hauses und Reiches Gottes gemacht worden sei[3]), so wiederholen Petrus[4]) und Paulus[5]) im Namen ihrer eigenen Überzeugung die Beziehung der genannten Stelle auf Christum als Denjenigen, an welchem ihr Sinn sich erfüllt habe. Wenn Christus die ihn versuchenden Schriftgelehrten fragt, wie David[6]) den Messias, der in David seinen königlichen Ahnherrn zu ehren hat, seinen Herrn nennen könne[7]), so erklärt Petrus am Pfingstfeste vor allem Volke[8]), daß in der messianischen Stelle des Psalmes nur Jesus selber gemeint sein könne, der als Christus gen Himmel gefahren sei und zur Rechten Gottes throne; ebenso erklärt Paulus[9]) aus Psalm 2, 7 die von ihm überdieß noch durch Jesai. 55, 3 begründete Glaublichkeit und Nothwendigkeit der Thatsache der Auferstehung. Jesus bezeichnet den Täufer Johannes als den bei Malach. 3, 1 geweissagten Vorläufer des Gesalbten des Herrn, d. h. seiner selbst[10]); der Evangelist Markus wiederholt diese Deutung der Prophetenstelle als selbstverständliche Auslegung in eigenem Namen[11]). Wenn Jesus, sein Leiden, seinen Tod und seine Auferstehung den Jüngern vorausfündend, hinzufügt, daß es also geschehen werde, weil es so von den Propheten vorhergesagt worden[12]), so findet Petrus, und verkündet vor dem ganzen Volke in Jerusalem, daß in Leiden, Tod und Auferstehung Christi Dasjenige sich erfüllt habe, was von

---

[1]) Apstgsch. 3, 22. 23.
[2]) 5 Mos. 18, 15. 19.
[3]) Matth. 21, 42.
[4]) Apstgsch. 4, 11; 1 Petr. 2, 7.
[5]) Röm. 9, 33.
[6]) Psalm 109, 1.
[7]) Matth. 22, 43; Luk. 20, 41.
[8]) Apstgsch. 2, 34.
[9]) Apstgsch. 13, 33.
[10]) Matth. 11, 10; Luk. 7, 27.
[11]) Mark. 1, 2.
[12]) Matth. 26, 54; Luk. 18, 31.

allen Propheten geweissagt worden sei [1]), und weiset im Besonderen noch [2]), sowie auch Paulus [3]), auf Psalm 15, 8—11 als eine vorzüglich bedeutsame Stelle hin. Der Apostel Philippus verhilft dem Schatzmeister der äthiopischen Königin durch die Deutung der prophetischen Stelle Jesai. 53, 7. 8 zum Glauben an Christus [4]).

Wenn Christus ein einzelnes Vorkommniß am Beginne seiner Leidensgeschichte, nämlich die Flucht seiner Jünger bei seiner Gefangennehmung, als Erfüllung eines prophetischen Wortes [5]) namhaft macht [6]), so sehen die Evangelisten und Apostel in der gesammten Lebensgeschichte des Heilandes vom Momente der Incarnation angefangen bis zur Himmelfahrt Christi eine continuirliche Reihe von Erfüllungen alttestamentlicher Prophetensprüche. Das Evangelium Matthäi setzt sich zur besonderen Aufgabe, dieß im Einzelnen nachzuweisen; ein paar von Matthäus nicht hervorgehobene Züge werden durch die Evangelisten Markus und Johannes nachgetragen, und das Ganze durch einige in der Apostelgeschichte des Lukas enthaltene Prophetenaussprüche vervollständiget. Die Botschaft des Engels Gabriel an die Jungfrau ist nach Matth. 1, 23 die Erfüllung der Weissagung Jesai. 7, 14; die Geburt Jesu zu Bethlehem Bestätigung von Michä. 5, 5 [7]); der bethlehemitische Kindermord ist bei Jerem. 31, 15 geweissagt [8]); die Rückkehr der flüchtigen Eltern Jesu aus Ägypten bei Osee 11, 1 [9]); der Jugendaufenthalt Jesu zu Nazareth bei Jesai. 11, 1. 53 und Zach. 3, 8; 9, 19 [10]); das Auftreten Johannis als Vorläufers Jesu bei Jesai. 40, 3 ff. [11]); sein zürnender Eifer über die Entheiligung des Tempels in Psalm 68, 10 [12]); die Entfernung Christi aus Galiläa an die Gränze zwischen den Stämmen Zabulon und Nephtali bei Jesai. 9, 1. 2 [13]); die wunderbaren Krankenheilungen bei Jesai. 53, 4 [14]); sein zeitweiliges Sichverborgenhalten vor den Nachstellungen der Pha-

---

1) Apstgsch. 3, 18.
2) Apstgsch. 2, 25 ff.
3) Apstgsch. 13, 34.
4) Apstgsch. 8, 32.
5) Zach. 13, 7.
6) Matth. 26, 31; Mark. 14, 27; Joh. 16, 32.
7) Nach Matth. 2, 6.
8) Matth. 2, 17.
9) Matth. 2, 15.
10) Matth. 2, 23.
11) Matth. 3, 3.
12) Joh. 2, 17.
13) Matth. 4, 14—16.
14) Matth. 8, 17.

risäer bei Jesai. 42 [1]); sein Lehrvortrag in Bildern und Gleichnissen bei 5 Mos. 18, 15; Psalm 77, 2 [2]); der Unglaube der Juden trotz seiner Wunder bei Jesai. 53, 1 [3]); die ungläubige Verstocktheit derselben bei Jesai. 6, 9 [4]); der Einzug Christi in Jerusalem auf dem Füllen einer Eselin bei Jesai 62, 11 und Zach. 9, 9 [5]); seine Leidensgeschichte bei Jesai. 53, 10 [6]); das dem Verräther Judas bezahlte Blutgeld und der später dafür gekaufte Acker bei Zach. 11, 13 und Jerem. 18, 19 [7]); seine schmachvolle Vergewaltigung und schnöde Preisgebung durch die Mächtigen der Erde, durch die Hohenpriester, durch Herodes und Pilatus in Psalm 2 [8]); die Theilung der Kleider Christi in Psalm 21, 19 [9]); Jesu Kreuzigung zwischen zwei Mördern bei Jesai. 53, 12 [10]); die Durchstechung der Seite Christi mit der Lanze bei 4 Mos. 9, 12 [11]); daß seine Beine nicht zerbrochen werden, bei 2 Mos. 12, 46 [12]). Dazu treten noch die bereits erwähnten apostolischen Verweisungen auf die alttestamentliche Voraussagung der Auferstehung und Himmelfahrt Christi, welchen Verweisungen letztlich aus Petri Munde die Hindeutung auf die bei Joel 2, 28—32 geweissagte Ausgießung des göttlichen Geistes über die Apostel sich anschließt. Daß die Verfolgung und Tödtung Christi durch die Juden deren Verwerfung zur Folge haben würde, ist nach Pauli Worten [13]) bereits beim Propheten Habakuk 1, 5 geweissagt; er sollte aber nach Vorhersagung der Propheten [14]) auch nicht ausschließlicher Messias des Judenvolkes, sondern der Messias aller Völker sein [15]).

Als Messias war Jesus der Davidssohn, der im Hause Jakob's herrschen sollte ewiglich [16]). Als solchen stellt ihn der Verfasser des Hebräerbriefes nach der ganzen und vollen Bedeutung der Messias-

---

[1]) Matth. 12, 18.
[2]) Matth. 13, 35.
[3]) Joh. 12, 38.
[4]) Joh. 12, 14.
[5]) Matth. 21, 5.
[6]) Matth. 26, 56.
[7]) Matth. 27, 10. Vgl. Joh. 12, 15; ferner die in Apstgsch. 1, 20 mit Beziehung auf Judas' Ende weiter noch vorgenommene Deutung der Stellen Psalm 68, 26 und Psalm 108.
[8]) Apstgsch. 4, 25. 26.
[9]) Matth. 27, 35. Vgl. Joh. 19, 24.
[10]) Mark. 15, 28.
[11]) Joh. 19, 37.
[12]) Joh. 19, 36.
[13]) Apstg. 13, 41.
[14]) Jesai. 49, 6.
[15]) Apstgsch. 13, 47.
[16]) Luk. 1, 32.

würde dar. Moses war Diener in dem Hause, das der Herr sich erbaut; für Christus aber als den Sohn ist das vom Vater gegründete Haus das eigene Haus [1]). Im Gottmenschen Christus ist der Menschensohn Jesus nach Weissagung des Psalmes 8, 7 über alle Werke der göttlichen Schöpfermacht erhöht worden; Christi Menschheit hat Theil an den Ehren, die Christo als dem Sohne des ewigen Vaters seit ewig gebühren. Denn durch die Aufnahme der Menschheit Christi in die persönliche Einheit mit dem Logos hat Jesus den Namen Dessen geerbt, zu welchem der ewige Vater seit ewig spricht: Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt! [2]) Darum spricht der ewige Vater von dem Erben David's, der zugleich Erbe jenes göttlichen Namens und jener göttlichen Macht sein sollte: Ich werde ihm Vater, und er wird mir Sohn sein [3]). Und wenn er ihn abermals am Ende der Zeit in die Welt als den Richter der Welten einführen wird, wird er sprechen: Es sollen ihn anbeten alle Engel Gottes [4]). Die Engel hat er zu seinen Dienern gemacht; zum Sohne aber spricht er: Dein Thron, o Gott, ist für ewig gegründet; ein Scepter der Gerechtigkeit ist der Scepter deines Reiches, du liebest die Gerechtigkeit und hassest das Unrecht; darum hat dich, o Gott! dein Gott mit dem Öle der Freude salbend herrlicher gemacht als deine Genossen [5]). Nicht anders gebührt es dem Erben jenes Namens und jener Macht, durch welche die Äonen geschaffen worden sind [6]) — jener Schöpfermacht, zu deren göttlichem Träger der ewige Vater spricht: Du hast im Anfange, o Herr! die Erde gegründet, und die Himmel sind deiner Hände Werk; sie werden vergehen, du aber wirst bleiben; sie werden wie ein Gewand veralten, wie eine übergeworfene Hülle wirst du sie verändern, und sie werden ihre Formen wechseln; du aber bleibst derselbe, unvergänglich währen deine Jahre [7]).

§. 5.

Über den Messianismus des Alten Testamentes konnte zwischen Christen und Juden kein Streit obwalten; wol aber darüber, ob

---

[1]) Hebr. 3, 5. 6. [2]) Hebr. 1, 5.
[3]) 2 Kön. 7, 14; zunächst mit Beziehung auf Salomon gesprochen.
[4]) Psalm 96, 7. [6]) Hebr. 1, 2.
[5]) Psalm 44, 7 ff. [7]) Psalm 101, 26—28.

Jesus Derjenige sei, an welchem die prophetischen Voraussagungen des A. T. in Erfüllung gegangen seien, und ob überhaupt die christliche Auffassung Dessen, den die Christen als den wirklich erschienenen Messias verehren, mit der alttestamentlichen Gotteslehre vereinbar sei, und nicht etwa auch anderweitig den Lehren und Aussagen des alttestamentlichen Gesetzes direct widerstreite. Eine älteste und ausführlichste Erörterung über alle diese und noch andere damit zusammenhängende Puncte ist uns in des heiligen Justinus M. Gespräche mit dem Juden Trypho aufbehalten. Trypho findet — den ersten Punct anbelangend — einen schreienden Contrast zwischen dem arm und niedrig gebornen, noch niedriger endenden Jesus und zwischen jenem Herrlichen und Mächtigen, der nach des Propheten Daniel Vision [1]) als Menschensohn das ewige Reich von dem Greise, dem Alten der Tage, erhält [2]). Auch müßte ja, bevor der Messias erscheint, vorerst Elias kommen, um ihn zu salben; so lange dieser nicht erschienen und den Messias feierlich ausgerufen haben wird, könne von einem Gekommensein des Messias keine Rede sein [3]). Justinus gibt den Contrast zwischen der äußeren Erscheinung Jesu und dem prophetischen Bilde Daniel's zu, bemerkt aber, daß von den Propheten eine zweifache Ankunft Christi geweissagt sei: eine erste in Niedrigkeit und Verachtung bis in den Tod [4]), die andere in Macht und Herrlichkeit. Einige Stellen deuten bestimmt darauf hin, daß der nachfolgenden Herrlichkeit des Messias ein Stand der Erniedrigung voranzugehen habe: Zach. 12, 10—14; Psalm 109, 7. Die Frage der Fürsten des Himmels in Psalm 23, 8. 10: Quis est iste rex gloriae — erklärt sich einzig daraus, daß den himmlischen Mächten geoffenbart werden mußte, der in Armuth und Niedrigkeit Geborne, in eine demüthige Knechtsgestalt Gehüllte sei zum Herrscher und Richter des Universums erkoren. In das Reich der Himmel eingehend, soll er zur Rechten Gottes thronen, bis der ewige Vater seine Feinde erniedriget und ihm als Schemel unter die Füße gelegt hat: Psalm 109, 1. Freilich wollen die Juden den Psalm 109 auf den König Ezechias beziehen; daß aber dieß nicht angehe, läßt sich einfach schon aus der

---

[1]) Dan. 7, 9—28; 3, 100.
[2]) Dial. c. Tryph., c. 32.
[3]) Dial. c. Tryph., c. 49.
[4]) Jesai. 53, 2—7.

Stelle erkennen, in welcher der Messias als hoher Priester nach der Ordnung Melchisedek's angeredet wird, was doch gewiß auf Ezechias nicht paßt. Auch der Patriarch Jakob hat eine doppelte Ankunft Christi geweissagt [1]; die in Jakob's Segen über Juda enthaltene Erwähnung vom Füllen und von der Eselin (vgl. auch Zach. 9, 9), vom Waschen des Mantels Judä im Blute der Trauben sind nicht hinwegzuläugnende Hindeutungen auf den Eingang und Ausgang der Leidensgeschichte des Herrn; der weitere Zusatz, Juda werde die Erwartung der Völker sein, bezeichnet die, von den an Christus glaubenden Heiden erwartete Ankunft des Herrn. Zudem coincidirt die im Segen Jakob's angegebene Zeit, zu welcher der Messias erscheinen soll, vollkommen mit der Zeit, zu welcher Christus erschien, nämlich damals, als in Juda Könige und Propheten aufhörten. Statt Jesu den Juda als Gegenstand der Erwartung aller Völker ansehen wollen, wie die jüdischen Ausleger zu thun versuchen, ist eine klägliche Ausflucht. Das im buchstäblichen Sinne zu verstehende Wiederkommen des Elias als Vorläufers des Messias ist auf die zweite Ankunft des Herrn zu beziehen; im geistigen Sinne aber war er auch Vorläufer des Herrn vor dessen erster Ankunft, indem Gott den prophetischen Geist des Elias auf Johannes übertrug, gleichwie er den Geist der Propheten von Moses auf Josue übergehen ließ [2].

Tryphon stößt sich am Kreuzestode Christi; im Gesetze stehe geschrieben: Verflucht sei, wer am Holze hängt (5 Mos. 21. 23). Wollte man zweifeln — erwidert Justinus —, ob Christi Kreuzigung auf bestimmte und unzweideutige Weise in der Schrift vorausgesagt sei, so müßte man doch gewiß die typische Vorbildung des Kreuzes und Kreuzessegens zugestehen. Solche Vorbildungen sind der mit ausgebreiteten Armen betende Moses, die eherne Schlange. Der in Mos. 21, 23 erwähnte Fluch trifft die Nichtbeobachtung des Gesetzes. Weil nun jeder Mensch sich dessen schuldig weiß, so lastet auf jedem der Fluch, und Christus hat ihn für alle auf sich genommen. In diesem Sinne leidet die erwähnte Stelle auch auf Christus Anwendung; nebstdem, daß sie zugleich die Frevel weissagt, welche Juden und Heiden an Christus verübt haben. Der Psalm 21 beschreibt das Leiden Christi am Kreuze bis

[1] 1 Mos. 49, 8—12. [2] 4 Mos. 27, 18.

in's Einzelne. Auch in Jakob's Segen über Joseph [1]) ist unter dem Bilde der Hörner des Nashorns das Geheimniß des Kreuzes ausgedrückt. Auch in Psalm 95, 10 war die Beziehung auf dieses Geheimniß unverkennbar ausgedrückt: Dicite in gentibus, quia Dominus a ligno regnavit. Die ungläubigen Juden haben aber nachträglich die Worte a ligno aus der Übersetzung der Siebenziger weggetilgt. Gleicherweise ist aus dem Buche Esra eine Stelle gestrichen worden, welche Christum „unser Pascha" nennt, und von seiner Erniedrigung am Kreuze spricht [2]).

§. 6.

Tertullian beweist in seiner Schrift gegen die Juden [3]) auf ähnliche Art, wie Justinus, daß in Jesus Christus der Messias bereits erschienen sei, da an Jesus die Weissagungen der Propheten sich augenscheinlich erfüllt haben. Bei Jesai. 45, 1 ff. wird gesagt, daß Gott die Rechte seines Gesalbten hält und stützt, und daß diesen alle Völker hören. Diese Worte lassen keine Anwendung zu auf Salomon, Darius, Nabuchodonosor, ja nicht einmal auf Alexander d. Gr., sondern einzig auf Christus. Die Zeit des Erscheinens Christi auf Erden trifft genau mit der durch Daniel 9, 21 ff. bezeichneten Zeit zusammen. Die Weissagung Jesai. 7, 14 ff. läßt sich nicht auf einen irdischen König oder Kriegshelden beziehen; es ist ja von einem Kinde, und von Huldigungen, die einem Kinde dargebracht werden sollen, die Rede; unter der virtus Damasci sive Orientis, welche der Knabe Emmanuel entgegennehmen soll, sind Gold und Weihrauch, die Weihgeschenke der Magier, zu verstehen; spolia Samariae sind die Magier selber, Samaritani als Götzendiener, spolia zufolge ihrer Huldigung. Daß Jesus von Nazareth der Messias sein sollte, wurde vorbildlich bereits durch den Namen Jesus angedeutet, welchen Nave's Sohn Auses an-

---

[1]) 5 Mos. 33, 13—17.

[2]) Justin hebt die Stelle vollständig aus: Dial. c. Tryph., c. 72. — Auch Lactantius, Inst. div. IV, 18, erwähnt diese Stelle.

[3]) Adversus Judaeos, c. 7—14. — Auch Tertullian's Schrift kündiget sich als eine nachträgliche Aufzeichnung einer mit einem Judenpresbyter gehaltenen Disputation an.

nahm, als er zu Mosis Nachfolger bestimmt wurde. Bei Jesaias sind auch Christi Herkunft aus David's Geschlechte [1]), seine Lehrthätigkeit [2]), seine Wunder [3]) vorausgesagt; der Kreuzestod Christi und die denselben begleitenden Umstände sind in Isaak's beabsichtigter Opferung, in Joseph's Verkauf, in dem mit ausgebreiteten Armen betenden Moses und in der ehernen Schlange präfigurirt, nebstdem aber ausdrücklich vorausgesagt in den Psalmen 68, 21 und 95 (regnavit a ligno Deus), ferner bei Jesai. 9, 6; Jerem. 11, 19; Jesai. 53; Amos 8, 9. Nebenher haben sich auch jene Geschicke erfüllt, welche dem israelitischen Volke als eintretend nach Verwerfung des wahren Messias vorausgesagt wurden; nämlich die Zerstörung Jerusalem's: Ezech. 8, die Zerstreuung der Juden: 5 Mos. 28, 63, das Aufhören der Prophetie: Dan. 9, 24. Die in Psalm 2 und Jesai. 42 geweissagte Verherrlichung des Messias geht fortwährend in Erfüllung. Manche Vorhersagungen könnten sich gar nicht mehr erfüllen, wenn Christus nicht der wahre Messias wäre. Dahin gehört die Weissagung bei Mich. 5 über Bethlehem Juda, wo gar kein Jude mehr wohnen darf; die Weissagung der Zerstreuung Israels (Jesai. 1; Jerem. 2), welches als ein politischer Körper gar nicht mehr existirt, und von Sion nicht mehr vertrieben werden kann, weil dieß bereits geschehen ist.

Auch Cyprian hat im zweiten Buche seiner Beweisstellen gegen die Juden [4]) eine Reihe alttestamentlicher Aussprüche zusammengestellt, um die Erfüllung der messianischen Idee am Heilande der Christen nachzuweisen; so die Abkunft desselben aus dem Geschlechte David's: 1 Chron. 17, 4. 11; Jesai. 11, 1; Psalm 131, 11 — seine Geburt in Bethlehem Mich. 5, 2 — die Armuth und Niedrigkeit seiner ersten Ankunft: Jesai. 53, 1; 50, 6; 42, 3; Psalm 21, 6. 16; Zach. 3, 1 — die blutdürstigen Nachstellungen seiner Feinde: Weish. 2, 12; Jesai. 57, 1; 2 Mos. 23, 7 — seine sanftmüthige Geduld gegenüber seinen Feinden: Jesai. 53, 7; Jerem. 11, 18; 2 Mos. 12, 3 — sein Kreuzesopfer: Jesai. 65, 2; Jerem. 11, 19; 5 Mos. 28, 66; Psalm 21, 18; 87, 10; 118, 119; 140, 2; Sophon. 1, 7; Zach. 12, 10 — der Segen vom Kreuze Christi: Habak. 3, 3; Jesai.

[1]) Jesai. 11, 1.
[2]) Jesai. 58, 1.
[3]) Jesai. 35, 5 ff.
[4]) Testimoniorum adversus Judaeos Libri tres, Lib. II, c. 11—30.

9, 6; 2 Mos. 17, 9; Ezech. 9, 4; 2 Mos. 12, 13 — die Verfinsterung der Sonne beim Verscheiden Christi: Amos 8, 9; Jerem. 15, 9 — daß der Tod über ihn keine Macht haben werde: Psalm 29, 3; 15, 10; 3, 5 — seine Auferstehung am dritten Tage: Oseas 6, 2; 2 Mos. 19, 10 — die Ausrüstung des Erstandenen mit aller Macht von Gott dem Vater: Dan. 7, 13; Jesai. 33, 10; Psalm 109, 1 — die Anschläge seiner Feinde, die durch Tödtung des Gerechten nur die Gründung des Reiches der Gerechtigkeit, dessen Grundstein Christus geworden, vorbereiteten: Jesai. 28 16; Psalm 117, 21; Zach. 3, 8; 5 Mos. 27, 8; Jos. 24, 26; 1 Mos. 28, 11; 2 Mos. 17, 12; 1 Kön. 6, 15; 17, 49; 7, 12 — das Anwachsen des Steines zu einem die ganze Erde erfüllenden Berge: Dan. 2, 31 — die dereinstige Wiederkunft Christi in Macht und Herrlichkeit: Jesai 2, 2; Psalm 23, 2 — sein Wiederkommen als Richter: Malach. 4, 1; Psalm 49, 1; Jesai. 42, 13; Psalm 67, 1 — daß er als König ewig herrschen werde: Zach. 9, 9; Malach. 1, 14; Psalm 21, 29; 23, 7; 44, 1; 5, 2; 96, 1; 44, 11; 73, 13; 71, 1.

Nach Lactantius hoffen die Juden zwar auf die zweite Ankunft Christi; halten aber dieselbe für die einzige, und glauben nicht an Jesum den Gekreuzigten als den bereits erschienenen Messias. Dieser ihr Unglaube trägt das Gericht in sich selber, und durch den Mord des Sohnes Gottes haben sie ihre Verwerfung für immer besiegelt. Lactantius stellte [1]) ein umfassendes Werk gegen die Juden in Aussicht, welches aber nicht vorhanden, vielleicht gar nicht geschrieben worden ist.

§. 7.

Augustinus gibt eine christologische Auslegung des Segens, welchen der sterbende Jakob über Juda gesprochen [2]). Jakob sagt seinem Sohne vorher, daß ihn seine Brüder preisen, und unter ihm sich beugen werden; daß er seinen Arm auf den Nacken seiner Feinde legen werde. Catulus leonis Juda; ex germinatione, fili mi, ascendisti, recumbens dormivisti ut leo, et ut catulus leonis, quis suscitabit eum? Diese Worte sind eine Weissagung auf Christus; das Schlafen und Wiedererwecktwerden des Löwen deutet auf Leiden, Tod, Auferstehung Christi. Das Schlummern des Löwen,

---

[1]) Inst. div. VII, 1. [2]) Civ. Dei XVI, 41.

d. i. des Krafterfüllten, drückt überdieß aus, daß der Tod kein Christo aufgenöthigter Tod war; vgl. hiezu die Worte Christi Joh. 10, 17. 18. In den Worten: Quis suscitabit eum ist darauf hingewiesen, daß kein Anderer als er selbst seine Auferstehung wirken werde: Solvite templum hoc, et in triduo resuscitabo illud. Auch die Todesart Christi, die sublimitas crucis, ist angedeutet durch das Wort: ascendisti. Die Worte: Recumbens dormisti — deuten an, daß Christus inclinato capite verschied. Die folgenden Worte der Segnung: Non deficiet princeps e Juda ..... donec veniat ipse exspectatio gentium ..... bedürfen keines Commentars.

Eine besondere Aufmerksamkeit widmet Augustinus den prophetischen Stellen der Psalmen David's [1]). Er spricht in seinem Werke de civitate Dei sein Bedauern aus, diesen Gegenstand nicht erschöpfend, oder wenigstens nicht ausführlich genug behandeln zu können [2]), will aber wenigstens einige der wichtigsten Psalmen nicht übergehen. Dahin gehört erstlich einmal Psalm 44, welcher in seinem ersten Theile von Christus, im zweiten von der Kirche handelt. Ferner der Psalm 109. In Psalm 3 ist die Auferstehung Christi geweissagt: Ego dormivi et soporatus sum; resurrexi, quoniam Dominus suscepit me. Noch deutlicher wird in Psalm 40 auf Christi Leiden, Tod und Auferstehung Bezug genommen: Inimici mei dixerunt mala mihi: Quando morietur et peribit nomen illius .... Verbum iniquum disposuerunt adversum me; numquid qui dormit, non adjiciet, ut resurgat? Auch die Art, wie er zum Tode geliefert werden sollte, ist in den, zwischen die eben citirten Verse eingeschobenen Worten angedeutet. Denn unverkennbar ist

---

[1]) Civ. Dei XVII, c. 15 ff.

[2]) Umständlicher befaßt sich Augustinus hiemit in seinen Auslegungen über die Psalmen: Enarrationes in Psalmos. In diesen Auslegungen werden überhaupt die Psalmen auf die Geheimnisse des christlichen Innenlebens, auf das christliche Denken, Fühlen und Wollen, Glauben, Hoffen und Lieben gedeutet, und demnach auch der christologischen Auslegung ein weiter Spielraum eröffnet. So heißt es gleich anfangs von Psalm 1, 1 (Beatus vir, qui non abiit in consilio impiorum): De Domino nostro Jesu Christo h. e. homine Dominico accipiendum est. — In Bezug auf die Überschrift des Psalm 9: In finem pro occultis Filii, bemerkt Augustinus: Canitur iste psalmus pro occultis unigeniti Filii Dei. Nam et ipse Dominus, cum sine additamento ponit Filium, seipsum unigenitum vult intelligi u. s. w.

Judas der Verräther gemeint, wenn es heißt: Et qui ingrediebatur, ut videret, vana locutum est cor ejus, congregavit iniquitatem sibi. Egrediebatur foras et loquebatur simul in unum. Sodann die Schaar seiner übrigen Feinde: Adversus me susurrabant omnes inimici mei .... Nochmals wird auf Judas Bezug genommen: Etenim homo pacis meae, in quem speravi, qui edebat panes meos, ampliavit super me calcaneum. Sodann aber die Auferstehung Christi und das Gericht Gottes über seine Feinde: Tu autem Domine miserere mei, et resuscita me, et reddam illis. Eine klassische Stelle rücksichtlich der Auferstehung Christi findet sich auch in Psalm 15: Propter hoc laetatum est cor meum et exultavit lingua; insuper et caro mea requiescet in spe; quoniam non derelinques animam meam in inferno, nec dabis sanctum tuum videre corruptionem. In Psalm 57 wird der Gesalbte des Herrn als Heiland gepriesen, der aber gleichfalls nur durch den Tod aus der vita mortalium abscheiden könne: Deus noster, Deus salvos faciendi (Heiland), et Domini exitus mortis (auch dem Herrn ist es beschieden, den Tod zum Ausgange aus dem sterblichen Erdenleben zu haben). Der Psalm 68 weissagt die Gerichte Gottes über das ungläubige Israel, welches den Gesalbten des Herrn verfolgt und getödtet, und in seinen Leiden verhöhnt hat: Dederunt in escam meam fel, et in siti mea potum mihi dederunt acetum. Dafür soll sie aber auch der gerechte Fluch des Herrn treffen und Israel's Herrlichkeit für immer zu Ende gehen: Fiat mensa eorum ipsis in muscipulam et in retributionem et in scandalum. Obscurentur oculi eorum, ne videant, et dorsum eorum semper incurva .... Damit ist die verstockte Blindheit der ungläubigen Juden, und das Joch der Fremde, in die sie zerstreut werden, gemeint [1]).

Auch in den Büchern Salomon's [2]) ist Christi Leiden, Tod

---

[1]) Auch in dem Gebete Habakuk's findet Augustinus prophetische Hinweisungen auf das Leiden Christi. Er liest mit den Siebzigern in Habak. 3, 2: In medio duorum animalium cognosceris und glossirt diese Worte also: Quid est, nisi aut in medio duorum testamentorum, aut in medio duorum latronum, aut in medio Mosis et Eliae cum eo in monte sermocinantium?

[2]) Damit meint Augustinus die Sprichwörter, den Prediger, das Buch Jesus Sirach, das Buch der Weisheit. Letzteres spricht er in den Retractionen dem Salomon ab.

und Verherrlichung, sowie das die Juden treffende Strafgericht geweissagt. Sap. 2: Circumveniamus justum, quoniam insuavis est nobis et contrarius operibus nostris .... Promittit scientiam Dei se habere, et filium Dei se nominat .... Contumelia et tormento interrogemus eum .... morte turpissima condemnemus illum ..... Haec cogitaverunt et erraverunt; excoecavit enim illos malitia ipsorum. — In Prov. c. 1 sind augenscheinlich die Feinde und Verfolger Christi abgeschildert: Abscondamus in terra virum justum injuste, absorbeamus vero eum tanquam infernus viventem et auferamus ejus memoriam de terra, possessionem ejus pretiosam apprehendamus .... Dieß ist ganz im Geiste Jener gesprochen, welchen Christus in der evangelischen Parabel [1]) die Worte in den Mund legt: Hic est haeres, venite, occidamus eum, et nostra erit haereditas [2]).

§. 8.

Nach Eusebius [3]) trägt die geschichtliche Erscheinung Christi alle Merkmale an sich, welche geeignet sind, ihn als den von Moses geweissagten Propheten, welcher Moses ähnlich sein werde [4]), kenntlich zu machen [5]). Die Ähnlichkeit zwischen Beiden besteht darin, daß sie gemeinsam lehrten, es sei Ein Gott, der Schöpfer aller Dinge; alle Menschen sollen ein frommes, gottwohlgefälliges Leben führen; die Seelen der Menschen seien unsterblich. Beide bekräftigten ihre Lehre durch Zeichen und Wunder; Beide befreiten die Menschen aus einer Knechtschaft, und verhießen Jenen, die ihre Lehren befolgten, ein heiliges Land, und in demselben ein seliges Leben. Beide fasteten in der Wüste 40 Tage. Beide speisten in der Wüste das Volk. Moses zog mitten durch das Meer, Christus wandelte über den Fluthen des Meeres. Beide geboten dem

---

[1]) Matth. 21, 38.

[2]) Auch Hippolytus argumentirt in seiner kleinen Schrift adv. Judaeos aus den Sapientialbüchern und aus den Psalmen (Ps. 68) gegen die Juden.

[3]) Demonstratio evangelica, Libri X. Nach Eusebius' Absicht sollte dieses Werk aus XX Büchern bestehen; die letzten zehn sind gegenwärtig nicht vorhanden.

[4]) 5 Mos. 18, 15 ff.

[5]) Demonst. evang. III, c. 2.

Winde und den Wellen Ruhe. Wie Mosis Angesicht, so erglänzte auch jenes Christi auf dem Berge. Beide heilten einen Aussätzigen und wirkten digito Dei; denn Moses schrieb digito Dei das Gesetz, Christus trieb digito Dei die Teufel aus. Wie Moses dem Josue seinen neuen Namen gab, so Christus dem Petrus. Beide erkoren sich 12, und überdieß 72 Schüler. Sie stimmen im Verbote des Todtschlages, Ehebruches, Diebstahles, Meineides zusammen. Wie Niemand weiß, auf welche Art Moses aus der Welt gieng, so ist auch Christus auf unerforschliche Weise der Welt entrückt worden. So vielseitig aber Beider Ähnlichkeit ist, so steht doch Christus weit über Moses. Daß aber in der erwähnten Stelle 5 Mos. 18 nur die Ähnlichkeit Mosis mit Christo, und nicht mit einem der Propheten vor Christus gemeint sei, geht aus 5 Mos. 34, 10 hervor, wo gesagt wird, daß fürder kein Prophet aufgestanden sei, der dem Moses gleich gewesen wäre. Nebstdem spricht Moses selber in 4 Mos. 24, 7 und 1 Mos. 49, 10 deutlich von Christus.

Ist Christus der von Moses geweissagte Prophet, so muß sein Kommen und ganzes Erdenleben eine durchgängige Bestätigung der alttestamentlichen Vaticinien über den von Israel gehofften und erwarteten Messias vorweisen. Dieß ist nun in der That der Fall, sowol in Bezug auf seine Herkunft und alle näheren Umstände derselben [1]), als auch in Bezug auf die Zeit seiner Ankunft [2]); und endlich ist sein ganzes Erdenleben mit allen seinen besonderen Begebnissen und Ereignissen als eine fortlaufende Bestätigung alttestamentlicher Vaticinien zu betrachten [3]). Um dieses Letztere zu beweisen, beutet Eusebius das gesammte A. T. aus, und breitet einen reichgeschmückten Flor alttestamentlicher Stellen aus, deren prophetische Auslegung der Verherrlichung Christi und seines irdischen Lebens von seiner Geburt bis zu seiner glorreichen Auffahrt zu dienen hat. Ein Theil der Stellen ist den Evangelien entnommen; andere sind erst durch die nachfolgenden christlichen Ausleger des A. T. als christologische Stellen genommen worden. Wir führen die von Eusebius zusammengestellte Reihe derselben so weit vor, als sein unvollendetes Werk reicht:

Der Stern, welcher den Weisen des Morgenlandes die Geburt

---

[1]) Demonstr. evang., Lib. VII. [2]) O. c., Lib. VIII.
[3]) O. c., Libb. IX, X.

des Herrn verkündete, ist geweissagt von Balaam 4 Mos. 24, 15. 19: Orietur stella ex Jacob et surget homo ex Israel et franget ductores Moab . . . .

Die Flucht nach Ägypten bei Jesai. 19, 1: Dominus sedet super nube levi et veniet in Aegyptum.

Die Rückkehr aus Ägypten abermals durch Balaam 4 Mos. 24, 3—9 geweissagt, wo er von einem Manne spricht aus dem Stamme Israel, welcher vielen Völkern gebieten wird, und welchen zu segnen Segen bringt, welchem zu fluchen Fluch einträgt: Deus duxit illum ex Aegypto; quasi gloria rhinocerotis illi . . . . Ebenso die Worte Hoseas 11, 1: Ex Aegypto vocavi filium meum.

Johannes der Täufer als Vorläufer des Herrn ist geweissagt Jesai. 40, 3—5: Vox clamantis in deserto, parate viam Domini....

Die Taufe Christi im Jordan und der Aufenthalt Christi in der Wüste Jesai. 35, 1—6: Laetare solitudo sitiens, desertum floreat ut lilium, exultabunt deserta Jordanis . . . . . et populus meus videbit gloriam Domini . . . .

Die Versuchung in der Wüste Psalm 90, 1—13: Qui habitat in adjutorio Altissimi . . . . .

Die Wunder in Galiläa und die Berufung der Apostel daselbst: Jesai. 9, 1—6, wo der Prophet seine Rede an das Gebiet von Zabulon und Nephtali und an Galiläa's Völkerschaften jenseits des Jordans richtet; sie sollen in den Todesschatten sitzend das große Licht schauen, das aufgegangen ist, den Angelus magni consilii, den Friedensfürsten, welcher Erquickung, Freude und das Ende aller irdischen Noth und alles irdischen Druckes bringt. Dieß erfüllte sich an Jesus, unter Anderem damals, als er, von der Gefangennehmung des Täufers hörend, aus Galiläa sich entfernte, und in Kapharnaum am Meere zwischen den Gebieten Zabulon und Nephtali wohnte. Damals fieng er zu predigen an, berief zum erstenmale Apostel, und heilte Kranke aller Art. Auch Psalm 68, 25—28 wird auf Berufung der Apostel gedeutet.

Die Berufung Christi zum messianischen Amte in der Stelle bei Jesai. 61, 1 ff., welche Christus selber im Tempel las, und erklärte, daß das daselbst Geschriebene nunmehr in Erfüllung gehen soll.

Das neue Gesetz durch Christus: 5 Mos. 18, 15—19.

Das Wandeln Christi auf dem Meere Job 9, 8: „Er gebeut der Sonne und sie strahlt nicht auf, er legt auf die Sterne sein Siegel; er spannt die Himmel aus für sich allein, und wandelt auf des Meeres Hochfluth. . . . .“

Die Wunder Christi in einer Reihe von Stellen: Jesai. 35, 6—8; 8, 16—20; 42, 1—8.

Der Unglaube der Juden Jesai. 6: Vade et dic huic populo, audietis et non intelligetis, intuentes intuebimini et non videbitis. Incrassatum est enim cor populi hujus . . . .

Der Einzug Christi in Jerusalem Zach. 9, 9—11: Gaude filia Sion, laetare filia Jerusalem; ecce rex tuus venit justus et salvos faciens, ipse mansuetus et impositus super jumentum et pullum adolescentem . . . . .

Das Hosiannarufen des Volkes: Psalm 117, 22—26, wo gesprochen wird von dem Eckfteine, der von den Bauleuten verworfen zum Grundsteine ward; dieß hat der Herr gethan, ein Wunder seiner Macht: Haec dies quam fecit Dominus, exultemus et laetemur in ea . . . Benedictus qui venit in nomine Domini.

Der Verrath des Judas und die Nachstellungen der Feinde: Der ganze Psalm 40, unter Anderem die Worte: Etenim homo pacis meae, in quo speravi, qui edebat panes meos, magnificavit super me supplantationem. — Weiters die Stellen, Psalm 54: Si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem utique. Tu vero, homo unanimis, dux meus et notus meus, qui dulces mecum capiebas cibos, in domo Dei ambulavimus cum consensu.... Psalm 108, 1—8; Zach. 11, 7—14, wo unter Anderem auch von den 30 Silberlingen die Rede ist, mit welchen Derjenige abgelohnt werden soll, der nicht länger mehr die undankbare Heerde weiden mag. Der Herr aber spricht zu ihm: „Wirf ihn dem Töpfer hin, den herrlichen Preis, um den ich geschätzt ward von ihnen.“ Der Angeredete thut sofort, was der Herr ihm anbefohlen. — Die Stelle bei Jerem. 17, 1—4 prophezeit das Gericht über Judas' Frevel.

Die Verfinsterung der Sonne beim Verscheiden Christi Amos 8, 8—12: Et erit in illa die, dicit Dominus, occidet sol in meridie, et obtenebrabitur super terram in die lux . . . . . et ponam eum tanquam luctum dilecti . . . . — Zach. 14, 5—9: Et ad-

veniet Dominus Deus meus .... in illa die non erit lux, et frigus et gelu erunt in die uno, et dies ille notus Domino .....

Endlich über die Kreuzigung, Theilung der Kleider Christi, Verwürfelung des ungenähten Rockes u. s. w. der messianische Psalm 21: Foderunt manus meas et pedes meos, dinumeraverunt omnia ossa mea — Diviserunt vestimenta mea et super vestem meam miserunt sortem.

Damit bricht das Werk unvollendet ab [1]).

§. 9.

In dem Nachweise, daß der Messias bereits gekommen sei, wurde selbstverständlich auf die Danielische Weissagung von den 70 Jahrwochen großes Gewicht gelegt. Der Erste, welcher sich darüber in dem Streite gegen den jüdischen Unglauben ausführlicher verbreitet, ist Tertullianus [2]). Nach Dan. 9, 21 ff. — bemerkt Tertullian — sind vom Regierungsantritte des Königs Darius bis zum Geburtsjahre des Messias 62½ Jahrwochen zu rechnen. Diese ergeben sich aus der Zusammenzählung der Regierungsjahre der Könige und Herrscher: Darius = 19 Jahre, Artaxerxes = 40 J., Ochus o. Cyrus = 24 J., Argus = 1 J., Darius Melas = 22 J., Alex. d. Gr. = 12 J., Ptolomäus Soter = 35 J., Philadelphus = 39 J., Evergetes = 25 J., Philopater = 17 J., Epiphanes = 24 J., Evergetes II = 29 J., Soter = 38 J., Ptolomäus = 38 J., Kleopatra = 20½ J., Augustus = 56 J. (nämlich 13 J. vor dem Tode der Kleopatra, 43 J. nach dem Tode derselben). Die Summe dieser Regierungsjahre beträgt 439½ Jahre. Davon sind 2 Jahre abzuziehen, weil Christus vor Beendigung der Regierung des Augustus geboren wurde, nämlich im 41sten Jahre der Regierung desselben (diese Jahre vom Tode der Kleopatra an gezählt). Somit bleiben 437½ J., welche, durch 7 dividirt, genau 62½ Jahrwochen geben. Nun sieht sich aber freilich Tertullian im Weiteren genöthiget, die doppelte Zählung der gleichzeitigen Jahre der Kleo-

[1]) Eine kurze, sinnig geordnete Zusammenstellung der christologischen Weissagungen des A. T. findet sich in des Syrers Ephrem Oratio adversus Judaeos.

[2]) Adversus Judaeos, c. 8.

patra und des Augustus fallen zu lassen, um der geschichtlichen Thatsache gerecht zu werden, daß Augustus die Geburt Christi um 15 Jahre überlebte. Auf Augustus folgt Tiberius, in dessen 15ten Regierungsjahre Christus nach Tertullian's Annahme gekreuziget worden ist, wornach also Christus nicht 33, sondern 30 Jahre auf Erden gelebt hätte. Zu diesen 30 Jahren sind noch weitere 22½ Jahre zu zählen, welche bis zum ersten Regierungsjahre Vespasian's verflossen, und mit den genannten 30 Jahren 52½ Jahre oder 7½ Jahrwochen ergeben, welche, zu den früheren 62½ addirt, die 70 Wochen Daniel's voll machen.

Julius Africanus [1]) läßt die Periode der Danielischen 70 Jahrwochen mit dem 20sten Jahre des Artaxerxes beginnen. Dieses Jahr sei jene Zeit, von welcher das Wort des Engels [2]) gilt: Ab exitu sermonis ut aedificetur Jerusalem usque ad Christum .... 7 et 62 hebdomades erunt .... Unter dem Erlasse des Edictes, welches die Wiedererbauung Jerusalem's verwilliget, ist die Bewilligung der Bitte des Nehemias durch Artaxerxes zu verstehen, die eben im 20sten Regierungsjahre dieses Königs ertheilt wurde, 180 Jahre nach Jerusalem's erster Zerstörung. In der That ergebe sich von diesem Jahre an, dem vierten der 83sten Olympiade, bis zum 16ten Regierungsjahre des Kaisers Tiberius oder dem zweiten Jahre der 202ten Olympiade, ein Zeitraum von 490 Jahren, wenn man in jüdischer Weise nach Mondenjahren rechne, welche um 11¼ Tage kürzer sind, als das Sonnenjahr, woraus folgt, daß 490 Mondenjahre 475 Sonnenjahren gleich sind, d. h. dem Zeitraume, welcher vom 20sten Regierungsjahre des Artaxerxes bis zum 16ten Regierungsjahre des Tiberius verfloß.

Eusebius [3]) hält dafür, daß man die 70 Jahrwochen vom ersten Jahre des Königs Cyrus an zählen müsse. Der Prophet spricht [4]) von 7 Wochen und von 62 Wochen. Die ersten 7 Jahrwochen reichen vom ersten Regierungsjahre des Cyrus bis zum 6ten Regierungsjahre des Darius, in welchem der Tempelbau vollendet worden ist (vgl. Joh. 2, 20), dazu gerechnet noch weitere

---

[1]) Laut den bei Eusebius Demonstr. ev., Lib. VIII sich findenden Angaben.

[2]) Dan. 9, 25.

[3]) Demonstr. ev., Lib. VIII.

[4]) Dan. 9, 25.

3 Jahre, in welchen nach Angabe des Josephus Flavius der περίβολοι des Tempels gänzlich zu Ende gebracht worden. Die folgenden 62 Jahrwochen sind vom siebenten Jahre des Darius an zu zählen, und reichen herab bis auf die Zeiten, die nach dem Tode Alexander's, des letzten jüdischen Fürsten, eintraten. Die beiden Söhne Alexander's, Hyrkanus und Aristobulus, deren ersterer das Hohepriesterthum, der andere die Fürstenwürde erbte, befehdeten sich gegenseitig, und riefen dadurch die Intervention der Römer unter Pompejus herbei, der in das Allerheiligste eindrang, und den Aristobulus als Gefangenen nach Rom schickte. Hyrkanus wurde bald darauf getödtet, und Herodes, ein Fremder, zum Fürsten von Judäa eingesetzt, der das Pontificat nicht mehr nach Anordnungen des Mosaischen Gesetzes vergab, sondern an unwürdige und gemeine Menschen nach Gunst und Laune wegwarf. Mit Eintritt dieser Ereignisse hätten demnach die 62 Jahrwochen ihre Endschaft erreicht. So bleibt noch, um die Zahl von 70 Wochen zu füllen, eine Woche übrig, die von Einigen auf 70 Jahre ausgedehnt wird, und vom Tode Christi bis auf Vespasian und Titus reichen soll; mit welchem Rechte, läßt Eusebius dahin gestellt sein.

Hieronymus [1]) erwähnt nebstdem auch noch die Auslegungsversuche des Clemens Alexandrinus [2]), Origenes, Hippolytus [3]), Apollinaris von Laodicea, und endlich einiger jüdischer Exegeten. Die Auslegungen des Clemens und Hippolytus — bemerkt Hieronymus — verstoßen augenfällig gegen die Geschichte. Die jüdischen Ausleger beziehen die Tödtung des Gesalbten und die Zerstörung des Tempels auf die Eroberung Jerusalem's durch Titus, und das letzte Ende der von Daniel prophezeiten Katastrophe auf die Schicksale Jerusalem's unter Kaiser Hadrian. Sie übersehen darin einzig, daß vom ersten Jahre des Darius bis auf Hadrian nahezu 100 Jahrwochen, statt der Danielischen 70 Jahrwochen, verflossen sind [4]).

---

[1]) Comm. ad Danielis, cap. 9.

[2]) Vgl. Stromat., Lib. I, p. 391 ff. (ed. Potter).

[3]) Commentarius in somnium Nabuchodonosoris. Diese Schrift des Hippolytus wurde von Mabillon in der Chigi'schen Bibliothek zu Rom entdeckt; sie erschien zum erstenmale gedruckt zu Rom 1772, sodann zu Göttingen 1774.

[4]) Justinus (Dial. c. Tryph., c. 32) rügt an anderen jüdischen Auslegern,

Hippolytus [1]) verlegt die letzte Jahrwoche in die letzten Zeiten der Weltgeschichte, und will die beiden Hälften derselben für die beiden Epochen des Elias und des Antichrist genommen wissen. Apollinaris von Laodicea (c. a. 380) will die gesammten 70 Wochen auf die Zeit von der Geburt Christi bis zur Wiederkunft Christi deuten.

Hieronymus tadelt die Ansicht des Apollinaris, und auch Augustinus [2]), der sie aus Hieronymus' Schriften kennen lernte, findet sie tadelnswerth. Hesychius meinte wol, daß, da selbst Hieronymus gegenüber den verschiedenen Auslegungen der Danielischen Jahrwochen auf ein entscheidendes Urtheil verzichte, die Nachweisbarkeit der bereits geschehenen Erfüllung der Danielischen Prophetie immerhin ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten haben müsse. Augustinus [3]) findet eine nochmalige Erfüllung der Weissagung zwar allerdings denkbar, hält es aber für vorschnell und unüberlegt, an der bereits geschehenen Erfüllung derselben zu zweifeln, da denn doch verschiedene bewährte Männer ebenso gelehrte als gründliche Beweise hiefür aus chronologischen und geschichtlichen Forschungen beigebracht haben [4]). Auch ist nicht einzusehen, wie sich die Worte: Et ungetur Sanctus Sanctorum (Dan. 9, 24) oder die weiter folgenden: Occidetur Christus et non erit ejus (scil. civitatis) bei der Wiederkunft Christi sollten wiederholen können.

---

daß sie die letzte Jahrwoche bis auf eine Dauer von mindestens 700 Jahren verlängern, wonach der Mann der Sünde (Dan. 7, 8) zum mindesten 350 Jahre regieren müßte.

[1]) De adventu Antichristi, n. 43. — Die 62 Jahrwochen, deren bei Dan. 9, 25 gedacht ist, fängt Hippolytus (Somn. Nabuchod., n. 16) von der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft zu zählen an: Quod, postquam reversus est populus ex Babylone, 434 effluxerint anni usque ad Christi nativitatem, facile est intelligere. Cum enim primum testamentum filiis Israel post 434 annos datum sit, necessario oportebat, ut etiam secundum eodem temporis spatio definiretur, ut a populo exspectaretur et a credentibus facile cognosceretur.

[2]) Ep. 197. Ad Hesychium, Episcopum Salonitanum.

[3]) Ep. 199. Ad Hesychium.

[4]) Bei dieser Gelegenheit sei auch noch Cyrill's von Jerusalem erwähnt, welchem zufolge (Catech. XII) die 69 Jahrwochen bei Dan. 9, 25 die Zeit vom achten Regierungsjahre des Darius bis auf Herodes umfassen, in dessen Zeitalter Christus geboren werden sollte.

§. 10.

Basilius von Seleucia (c. a. 450) [1]) läßt Christum am Ende der 69sten Jahrwoche leiden, sterben und auferstehen, und bezieht Dan. 9, 27 auf die Ereignisse nach dem Hingange Christi. Gott habe den Juden noch eine letzte Jahrwoche (die 70ste) gegönnt, innerhalb welcher sie als Zeugen der nach der Auferstehung Christi sich ereignenden Wunder immerhin noch zum Glauben an Christus, den sie gekreuziget hatten, bekehrt werden konnten; wie denn in der That auch viele Juden sich bekehrten. Im vierten Jahre nach dem Hingange Christi ließ Caligula sein Bild in Jerusalem aufstellen, und da die Juden dieß übel nahmen, den jüdischen Gottesdienst abschaffen; dieß sei das von Daniel vorausgesagte Ereigniß in Mitte der 70sten Jahrwoche. Die nachfolgende desolatio usque ad consummationem bezeichne die Zustände Judäa's bis auf die Zeiten der Zerstörung Jerusalem's durch Titus. Die Worte Dan. 9, 25: Revertetur et aedificabitur platea et murus — bedeuten nach Basilius Leiden, Sterben und Himmelfahrt Christi auf Golgatha, dem Orte, wo nach jüdischer Tradition Adam's Haupt begraben lag, woher auch der Name Schädelstätte rühre. An dieser Stätte soll einstmals ein Weib einen gehörnten Knaben geboren haben. Dieß galt den Juden als prophetisches Vorzeichen der Erbauung eines königlichen Hauses an dem bezeichneten Orte. Die Prophezeiung erfüllte sich durch Dasjenige, was auf Golgatha an Christus sich ereignete; die nachgehends daselbst erbaute Kreuz- und Auferstehungskirche war ein bleibendes Denkmal der Erinnerung an die Erfüllung der Weissagung.

Indem Basilius die Jahrwochen vom Regierungsantritte des Königs Cyrus an zählte, theilte er jenen Irrthum, welchen die neueren Chronologen an Eusebius gerügt haben [2]). Die Ursache

---

[1]) Demonstratio adversus Judaeos. Abgedruckt in Canisii Lectt. antiq. ed. Basnage, Tom. I, p. 239 ff.

[2]) Über die Zählungen mittelalterlicher Theologen vgl. meine Schrift: Der h. Thomas v. Aquino, Bd. I, S. 631. 656 ff. Laut der Chronik des Erzbischofes Ado von Vienne (c. a. 880) sind die 70 Jahrwochen Daniel's im 11ten Regierungsjahre des Augustus, d. i. 4 Jahre vor dem Tode der

dieses so weiten Zurückgehens lag nun darin, daß man die Worte der Juden bei Joh. 2, 20 für maaßgebend hielt, welche lediglich aus der falschen Ansicht floßen, daß Cyrus beim Antritte seiner Regierung das Edict der Rückkehr der Juden erlassen habe, während dasselbe erst nach der 27 Jahre später erfolgenden Einnahme Babylon's erlassen wurde. Und auch da wurde es, wie Petavius bemerkt [1]), nicht sofort in Vollzug gesetzt, sondern gelangte erst im 20sten Jahre [2]) des Artaxerxes, d. i. c. a. 455 a. Ch. n., zur Ausführung. Von da an verfloßen nach Petavius bis zum öffentlichen Auftreten Christi 69 Jahrwochen; in der Mitte der 70sten Woche wurde Christus gekreuziget, und das Wort des sterbenden Heilandes: Consummatum est — fiel in den Moment, welchen der Prophet als die Zeit der consummatio praevaricationis und der deletio iniquitatis vorausgesagt hatte (Dan. 9, 24). Diese Angabe Petav's fällt nahezu mit jener Sepp's [3]) zusammen, welcher den Anfang der 70 Wochen in das siebente Regierungsjahr des Königs Artaxerxes, d. i. 458 a. Ch., setzt.

§. 11.

Daß die Zeit der Danielischen Wochen bereits abgelaufen und die Ankunft des Messias nahe bevorstehen müsse, verhehlten sich viele Juden zur Zeit Christi und später keineswegs; sie wollten sich aber mit der christlichen Vorstellung desselben durchaus nicht befreunden. Die Gottheit Christi und die übernatürliche Geburt Christi waren für sie zwei mächtige Steine des Anstoßes, auf welche auch Trypho in seinem Gespräche mit Justinus M. zu wiederholten Malen zu sprechen kommt. Justinus beruft sich auf verschiedene alttestamentliche Stellen, um zu zeigen, daß die übernatürliche

---

Kleopatra und 30 Jahre vor der Geburt Christi zu Ende gegangen. Vgl. damit die aus Cyrill von Jerusalem beigebrachten Angaben auf S. 26, Anmerk. 4.

[1]) Doctrina Temporum, Lib. XII, c. 32 u. 33 — Rationarium temporum, P. II, Lib. III, c. 10.

[2]) Sed vicesimus iste Artaxerxis — bemerkt Petavius — non a morte Xerxis, sed a primo ejus initio repetitur. Rat. temp., l. c.

[3]) Leben Jesu Christi. Bd. I, Abth. 1, S. 275, der 2ten Aufl.

Geburt des Messias schon von den Propheten geweissagt worden sei. Generationem ejus quis enarrabit? heißt es Jesai. 53, 8. Der Messias hat nach Psalm 109, 3. 4 keinen anderen Vater, als Gott, der ihn vor dem Morgensterne zeugte. Der Patriarch Jakob weissagt von ihm [1]), daß er seinen Mantel im Blute der Trauben waschen werde; da nun das Blut der Trauben durch Gott geschaffen ist, wird auch das Blut Christi, des Retters aus dem Stamme Juda, als ein nicht aus menschlichem Samen, sondern durch Gottes Kraft erzeugtes Blut zu gelten haben. Als Hauptstelle führt Justinus Jesai. 7, 10—16 an, woselbst die Weissagung vorkommt: Ecce virgo concipiet .... Trypho behaupte wol, daß statt *ἰδοὺ ἡ παρθένος* zu lesen sei *ἰδοὺ ἡ νεᾶνις*, und daß die Weissagung nicht auf den Messias, sondern auf Ezechias zu beziehen sei. Hätte es aber einen Sinn, dem Ezechias als unmündigen Knaben die Eigenschaften und Großthaten beizulegen, welche nach Verheißung des Propheten an dem gehofften Sohne der Jungfrau schon in dessen zartestem Alter sollten angestaunt werden? „Bevor der Knabe Vater und Mutter zu nennen weiß, wird er die Stärke Damascus' und den Raub Samaria's vor dem Könige Assyrien's hinwegnehmen." Dieser Verheißung hat keiner der Könige Judäa's entsprochen; wol aber sind die Weisen des Morgenlandes gekommen, dem Jesuskinde zu huldigen, und zwar unter den Augen des Herodes, welchen die Schrift wegen seiner Härte und Bosheit den Assyrerkönig nennt (ein Vergleich nach Art dessen, der Ezech. 16, 3. 45 zu lesen ist). Die Substitution des Wortes *νεᾶνις* an die Stelle des ursprünglichen *παρθένος* ist eine Fälschung; in der Übersetzung der Siebziger, welche in der vorchristlichen Zeit aus den damals noch ungefälschten Exemplaren übersetzten, ist *παρθένος* zu lesen. Auch bestätiget der Context das Wort *παρθένος* als die einzig richtige Leseart. Denn es handelt sich um ein besonderes Zeichen, welches feierlich angekündiget wird; wäre es aber etwas Außerordentliches, daß eine Geschwächte empfängt und gebiert? Der Prophet erwähnt dasselbe außerordentliche Zeichen, von welchem auch bei Dan. 2, 34 die Rede ist, wenn es heißt, daß ein Stein ohne Handanlegen von einem Felsen abgerissen worden sei.

---

[1]) 1 Mos. 49, 11.

Irenäus [1]) wiederholt in seiner Bekämpfung der Ebioniten die Klage Justin's über die in nachchristlicher Zeit vorgenommenen Entstellungen des wahren und einzig richtigen Sinnes der Stelle Jesai. 7, 14. Theodotion und Aquila, zwei jüdische Proselythen, hätten, von der Septuaginta abweichend, νεᾶνις statt παρθένος übersetzt; an diese Übersetzung sich haltend, behaupten die Ebioniten, Jesus sei der Sohn Joseph's aus Maria, im Widerspruche gegen die Angaben der kirchlichen Evangelien Matth. 1, 18. 22; Luk. 1, 35, und gegen die Verheißung Gottes an David, daß, nicht aus seinen Lenden und Nieren, sondern aus seinem Schooße (d. i. aus der Jungfrau, die ihm entstammte) der ewige König hervorgehen soll. Daß der aus der Jungfrau Geborne ein göttliches Kind sein solle, ist in den Worten des Propheten unverkennbar angedeutet. Emmanuel, d. i. „Gott mit uns", soll der Knabe heißen; das Essen von Butter und Honig deutet auf seine Menschheit hin, der weitere Zusatz aber: non consentiet nequitiae ut eligat bonum — auf seine Gottheit. Ebenso spricht die Zusammenstellung von Dan. 2, 34 mit Jesai. 28, 16 gegen die jüdische Ansicht vom Messias als einem auf gewöhnliche Art erzeugten Menschen. Die von den Propheten ihm beigelegten Prädicate, daß der Messias König und Erbe David's sein werde, würden nicht passen, wenn Jesus der Sohn Joseph's wäre; die Erneuerung der Menschheit in Christus konnte nur unter der Voraussetzung statt haben, daß Christi Leib abermals, wie jener Adam's, aus jungfräulicher Erde genommen wurde.

Ganz so, wie Justinus, erklärt auch Tertullian [2]) die Stelle Jesai. 7, 14 gegen Marcion, welcher, den jüdischen Messias von Christus unterscheidend, die jüdischen Einwendungen gegen die christliche Auslegung der alttestamentlichen Prophetien sich angeeignet hatte. Origenes [3]) erzählt, daß nach einer alten Sage Zacharias zwischen Tempel und Altar gesteiniget worden sei, weil er der heiligen Jungfrau, nachdem sie geboren, noch immer den für die Jungfrauen bestimmten Ort im Tempel eingeräumt habe.

---

[1]) Contra haereses, III, 21.

[2]) Contr. Marcion. III, 12. 13.

[3]) In Matth., serm. n. 25.

§. 12.

Die Geburt Christi aus der Jungfrau besagt schon durch sich selbst, daß er einzig Gott zum Vater habe, und mit seinem Vater gleichen Wesens, also Gott sei, wie er als Sohn der Jungfrau Mensch ist. Auf diesen Gottmenschen — bemerkt Justin — deutet Daniel hin, wenn er den Messias als „Einen, wie eines Menschen Sohn" bezeichnet [1]), der das ewige Reich erhält. Die damit in Verbindung stehende Äußerung über Christus als den ohne Handanlegen vom Felsen losgerissenen Stein hat ihren Nachhall in der Lehre der Mithras-Priester gefunden, welche den Retter und Helden aus einem Felsen gezeugt werden lassen; sowie man auch die hellenische Mythe von der Geburt des Perseus aus einer Jungfrau für eine trügerische Nachäffung der in der Stelle bei Jesai. 7, 14 enthaltenen Offenbarung über den Messias halten möchte. Daß der aus der Jungfrau geborne Erbe David's Gott sein soll, wird in den Psalmen David's wiederholt ausgesprochen: Psalm 46, 6—10; Psalm 98, 1—9; Psalm 44; Psalm 71, 1—5; Psalm 109, 3. 4. In Psalm 18, 1—6 wird gesagt, daß er vom Himmel kommen und in den Himmel wieder zurückkehren werde. Nur aus Mißverständniß der Stelle Jesai. 48, 11 kann Trypho behaupten, daß der ewige Vater allein Gott sei und seine Ehre keinem Anderen geben wolle; in Jesai. 42, 5—13 ist ausdrücklich zu lesen, daß Gott die Ehre nicht für sich allein zurückbehalten, wol aber auch keinem Anderen geben werde, als Demjenigen, welchen er zum Lichte der Heiden aufgestellt hat. Freilich müßte Trypho auch zu fassen vermögen, was Jesai. 29, 14 unter dem geheimnißvollen Ausdrucke „Weisheit Gottes" zu verstehen sei; dann würde er die Frage nicht aufwerfen, ob in der heiligen Schrift neben Jenem, welchen die Juden als Schöpfer der Welt anbeten, noch ein Anderer als Gott bezeichnet werde. Dieser Andere ist nun unter den Benennungen Gott, Engel oder Bote Gottes, Mann im ersten Buche Mosis unverkennbar angedeutet. Justinus erwähnt aus diesem Anlasse die alttestamentlichen Theophanien in der Geschichte Abraham's und Jakob's, das Niedersteigen Gottes beim Thurmbau zu Babel, das Verschließen der Arche

---

[1]) Dan. 7, 13. 14.

Noe's durch Gott u. s. w. Nicht der ewige Gott, der Vater selbst, ist herabgestiegen oder hat seinen Ort verändert; er beharrt vielmehr ewig in unbewegter Ruhe und undurchdringlicher Verborgenheit. Wie soll er irgend einem Menschen in Laut oder Gestalt vernehmbar werden, da das Volk Israel nicht einmal die Herrlichkeit Dessen, der von ihm gesendet wurde, auf Sinai anschauen konnte; da selbst Moses in die Bundeslade nicht eingehen konnte, wenn sie von der Herrlichkeit Gottes erfüllt war, und auch nicht der Priester vor dem Tempel zu stehen wagte, als Salomon die Bundeslade in das Haus zu Jerusalem trug? Also hat weder Abraham, noch Isaak, noch Jakob, noch irgend ein anderer Sterblicher jenen unaussprechlichen Schöpfer und Herrn aller Dinge, den Vater Jesu Christi, jemals gesehen; sondern Derjenige, welcher nach dem Willen des Vaters die menschliche Natur annehmen und aus einer Jungfrau geboren werden sollte, wurde von den Erzvätern geschaut und sprach auch mit Moses aus dem brennenden Dornbusche. Auch der Name, unter welchem er unter den Menschen sichtbar wandeln sollte, war im A. T. bereits vorausgekündet: Jesus, früher Auses geheißen, der vom Herrn bezeichnete Engel, welcher dem Moses die Wege bereiten sollte [1]), trug nach Gottes Worten an Moses den Namen des Herrn; und Derjenige, der dieß dem Moses ankündete, war der Herr selber, Gottes Sohn, der von sich sagte, daß sein Name im Sohne des Auses sei.

§. 13.

Mit Justin's Ausführungen haben die ungleich kürzer gefaßten Tertullian's große Ähnlichkeit, und scheinen mitunter fast wörtlich aus Justin entlehnt [2]); namentlich wird von Tertullian der Gedanke festgehalten, daß der Sohn Gottes zu Moses geredet habe und die typische Bedeutung des dem Sohne des Auses beigelegten Namens Jesus betont und in Justin's Weise erklärt.

---

[1]) 2 Mos. 20, 22.

[2]) Dahin gehört z. B. die mit Dial. c. Tryph., c. 114 parallel gehende Stelle adv. Judaeos, c. 9, wo von den Christen als circumcisis petrina acie die Rede ist; ferner die Erläuterung des rex Assyriae in Jesai. 7, 14 durch Ezech. 16, 3. 46 u. s. w.

Cyprian entwickelt im zweiten Buche seiner „Beweisstellen gegen die Juden“ die alttestamentliche Logoslehre und Christologie in einer Reihe von Anführungen, durch welche er erweist, daß Christus nach alttestamentlicher Lehre der Eingeborne Gottes und die Weisheit Gottes ist, durch welche Alles geschaffen worden: Sprichw. 8, 22; Psalm 88, 27. — Christus ist die menschgewordene Weisheit Gottes, die Sacramente des Brotes und Kelches sind Gaben vom Tische der göttlichen Weisheit: Sprichw. 9, 1 — Christus ist das ewige Wort Gottes: Psalm 44, 1; 32, 6; 106, 20; Jesai. 16, 23 — Christus ist der Arm, die Hand Gottes: Jesai. 59, 1; 53, 1; 66, 1; 26, 11; 52, 10; 41, 15 — Christus ist Gott und Gesandter Gottes: 1 Mos. 22, 11; 31, 13; 2 Mos. 13, 21; 14, 19; 23, 20; Psalm 117, 24; Mal. 2, 5 — Christus wird Gott genannt: 1 Mos. 35, 1; Jesai. 45, 14; 40, 3; Baruch 3, 35; Zach. 10, 11; Hoseas 11, 9; Psalm 44, 8; 45, 10; 81, 5; 67, 4 — Christus sollte kommen als göttlicher Erleuchter und Retter der Menschen: Jesai. 35, 3; 63, 9; 42, 6; Psalm 24, 4. — Gezeugt aus dem Vater seit ewig, ist er in der Zeit als Mensch aus der Jungfrau geboren worden: Psalm 2, 7; Jesai. 7, 14; Gal. 4, 4 — um der Schlange den Kopf zu zertreten: 1 Mos. 3, 14 — und Mittler zwischen Gott und den Menschen zu werden: Jerem. 17, 9; 4 Mos. 24, 7; Jesai. 61, 1.

§. 14.

Eusebius [1]) leitet seine biblischen Nachweise der Gottheit Christi mit einer Erklärung der dem Heilande beigelegten Namen „Christus“ und „Jesus“ ein. Der Name Christus oder Messias wurde von Moses zuerst Jenen beigelegt, die im Namen des Herrn gesalbt wurden. Diese Salbung galt aber nur als Bild einer höheren Salbung, jener durch den heiligen Geist, daher die mit dem heiligen Geiste Gesalbten in der Schrift oft Christi (Gesalbte) genannt werden. Höher noch, als diese, steht der ewige Hohepriester, auf welchen David in Psalm 109 hinweist, und welchen er seinen Herrn nennt, welcher neben dem Vater zur Rechten thront. Bei den Hebräern konnte ohne Salbung Niemand Priester werden; also mußte

[1]) Demonstr. evang., Lib. IV.

auch jener ewige Hohepriester ein Gesalbter, und zwar der Gesalbte per eminentiam sein. Er wird Priester nach der Ordnung Melchisedek's genannt. Melchisedek war aber nicht durch ceremonielle Weihen Priester geworden, sondern war ein gottgeweihter Mann durch seine Heiligkeit; demnach muß auch Jener, der mit ihm verglichen wird, über allen Gesalbten stehen — um so mehr, da er an der ungeschaffenen Macht und Herrlichkeit des ewigen Vaters Theil hat. Daher wird er auch in Psalm 44 zugleich Gott, König und Christus genannt, und hat seine Weihe nicht durch Vermittelung eines Menschen, sondern unmittelbar vom ewigen Vater: Propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae prae participibus tuis. Daß damit seine göttliche Würde gemeint sei, erhellt aus den weiteren Worten: Sedes tua, Deus, in saeculum saeculi.

Nachdem nun erklärt ist, was man unter Christus im Sinne des A. T. zu verstehen habe, so wird weiter gezeigt, wie dieser Christus von den Propheten des A. T. geweissagt worden ist. So in Psalm 2, wo gesagt wird, daß er, der von Gott selber Gezeugte, die gegen ihn empörten Könige und Völker der Erde bändigen und seine Herrschaft bis an die Gränzen der Erde ausdehnen werde. Im Psalm 19 wird gesagt, daß der Gesalbte erlangen werde, was er immer von seinem Vater verlangen möge, und dann heißt es: Nunc cognovi, quoniam salvum fecit Dominus Christum suum. In Psalm 27 wird Gott als confirmatio populi sui und protector salvationum Christi sui gepriesen. In Psalm 85 spricht der Gesalbte den himmlischen Vater an: Protector noster aspice Deus et respice in faciem Christi tui. In Psalm 88 das Leiden des Gesalbten: Tu vero repulisti et despexisti, distulisti Christum tuum . . . . . . quod exprobraverunt commutationem Christi sui. In Psalm 131 wird der aus David's Samen sprossende Christus das Horn David's genannt, Züchtiger der bösen Juden und Erneuerer der Ehre seines Vaters. Bei Amos c. 5 wird der Gesalbte als Derjenige geschildert, der von Allen erkannt werden wird, während das Judenvolk verworfen wird. Bei Habak. c. 3 heißt es: Egressus es in salutem populi tui, in salutem tuam cum Christo tuo. In den Klageliedern c. 4: Spiritus vultus nostri Christus Dominus comprehensus est in corruptionibus eorum. In 1 Kön. 2 wird Christi Erhöhung geweissagt: Dominus ascendit in coelos et tonuit, ipse judicabit extrema terrae, qui dat fortitudinem regibus

nostris et exaltabit cornu Christi sui. In 1 Kön. 2 wird verheißen: Suscitabo mihi ipsi sacerdotem fidelem et ingredietur coram Christo meo omnes dies.

Den Namen Jesus legte Moses zuerst seinem Nachfolger bei, der früher Nauses geheißen hatte; Aaron nannte er Christus, und beide, Nauses und Aaron, sollten die zwei Führer und Fürsten des Volkes sein. In 2 Mos. 23 wird dem Nachfolger Mosis auch der Name Christus beigelegt. Ebenso ist der bei Zach. c. 3 erwähnte Hohepriester Jesus, der Sohn Josedek's, Vorbild des gottmenschlichen Heilandes Jesu Christi.

Nachdem die Bedeutung der Namen Christus und Jesus erklärt worden, folgt eine Reihe alttestamentlicher Stellen, um zu zeigen, daß Dasjenige, was in den Evangelien über die Gottheit Christi gelehrt werde, bereits von den Propheten auseinandergesetzt worden sei. Zu diesem Ende beleuchtet Eusebius [1]) einmal die Stellen Sprichw. 8, 22 ff.; Psalm 109, 1 zusammengehalten mit Psalm 44, 7. — In Jesai. 45, 14 wird dem Messias verheißen, daß der Erwerb Ägyptens und der Handelsgewinn von Äthiopien und der hochgewachsene Stamm der Sabäer an ihn übergehen und ihm unterthänig sein soll; und die Unterjochten werden ihn anflehen und sagen: In te Deus est, et non est Deus praeter te; tu enim es Deus, et non noveramus, Deus Israel Salvator. In den Psalmen ist die Rede von dem Worte, durch welches die Himmel geschaffen worden sind; und von eben demselben Worte wird auch wieder gesagt, daß es zum Heile der Menschen, zur Belehrung und Rettung derselben, vom Vater gesendet worden sei: Verbo Domini coeli firmati sunt, et spiritu ejus omnis virtus eorum [2]). — Misit Deus verbum suum et sanavit eos et eripuit eos de interitionibus eorum [3]). — Qui emittit eloquium (verbum) suum terrae, velociter currit sermo ejus [4]). — Merkwürdig ist weiter die Stelle Jesai. 48, 12 ff., wo Derjenige, der an das Haus Jakob und an das Volk Israel spricht, von sich sagt: Ego sum primus et ego sum in aeternum, et manus mea fundavit terram — im Verlaufe seiner Rede aber sagt er: Dominus misit me, et Spiritus ejus. Zu beachten ist noch, was diesen letzten Worten vorausgeht: „Vom

[1]) Demonstr. evang., Lib. V.
[2]) Psalm 32, 6.
[3]) Psalm 106, 20.
[4]) Psalm 147, 4.

Anfange her habe ich im Verborgenen geredet (d. h. die Offenbarung durch den Sohn begann vom Anfange und dauerte durch das ganze A. T., ohne daß der Sohn sich persönlich gezeigt hätte), nunc autem Dominus misit me (womit die Incarnation des vom Anfange her sprechenden Logos gemeint ist). — Ferner mehrere Stellen aus der Genesis; so die Worte Gottes 1 Mos. 1, 26: Faciamus hominem ad imaginem nostram. Daß sie nicht an Engel gerichtet seien, geht aus dem sofortigen Zusatze des Erzählers hervor: Fecit Deus hominem, ad imaginem Dei (nicht ad imaginem Angelorum) fecit eum. — Vom Feuerregen über Sodom heißt es: Pluit Dominus super Sodoma sulphur et ignem a Domino. — Ferner die Erscheinung der Fremdlinge bei Abraham im Thale Mambre. Die Verheißungen, welche Abraham empfängt, und seine Bitten um Schonung für Sodom hätten keinen Sinn, wenn der eine der Männer, mit welchen er sprach, nicht Gott selbst in Menschengestalt gewesen wäre; daß aber Gott der Vater in Menschengestalt erscheine, ist eine unzuläßige, ja vermessene Annahme, da er der in sich ruhende Urgrund des göttlichen Lebens ist; also kann es nur das Wort Gottes gewesen sein, welches sich dem Abraham in sinnlicher Hülle zeigte. Eben darum spricht auch Jakob, da er von seinem Traume und von der im Traume geschauten Himmelsleiter erzählt, von einem Angelus Dei und dessen Verheißungen; seine Erzählung läßt aber unzweideutig erkennen, daß nicht bloß ein gottdienender Geist zu ihm gesprochen habe. Denn Jakob berichtet, wie jener Angeli Dei zu ihm gesprochen habe: Ego Dominus Deus Abraham, patris tui . . . . Jakob kann aber den Sprechenden nicht für den göttlichen Vater gehalten haben, indem er ihn sonst nicht den Angelus Dei nennen würde. — Weiters der Kampf Jakob's mit einem fremden Manne bis Sonnenaufgang. Jakob erzählt, er habe, dem Manne gegenüberstehend, Gottes Angesicht gesehen; der Vater ist unsichtbar, also war es der Sohn Gottes, mit dem er rang. — Ferner die Aufforderung Gottes an Jakob (1 Mos. 35), nach Bethel hinaufzuziehen, und einen Altar zu bauen. Gott spricht: Fac altare Deo, qui apparuit tibi. Hier unterscheidet demnach der Sprechende ausdrücklich zwischen sich und dem Jakob erschienenen Gotte. Später offenbart sich der Vater durch den Sohn nicht in Menschengestalt, sondern unter der Hülle des Dornbusches, der Feuerwolke, weil

Diejenigen, welchen sich der Vater durch den in solcher Gestalt erscheinenden Sohn zeigt, jener höheren Erscheinungsart Gottes, wie sie bei den Patriarchen statt hatte, noch nicht würdig sind. Eusebius führt noch einige andere alttestamentliche Stellen an, welche sich indeß nur unter Zugrundelegung der Versionen des Aquila und Symmachus nach der von Eusebius angenommenen Deutung modeln lassen. Selbst aus dem Dekaloge folgert Eusebius eine Unterscheidung zwischen dem in sich ruhenden Vater und dem sprechenden Sohne. Derjenige, der da sagt: Ego sum Deus Dominus tuus — bemerkt Eusebius —, müsse einen Anderen als sich meinen, wenn er spricht: Non assumes in vanum nomen Dei tui. — Im Buche Josue (5, 13 ff.) wird von einer Erscheinung erzählt, welche Josue im Gefilde der Stadt Jericho hatte. Er sah sich gegenüber einen Mann mit gezogenem Schwerte; er gieng auf ihn zu und fragte: Bist du unser, oder aus unseren Feinden? Der Mann antwortete: Nicht aus euren Feinden; vielmehr bin ich der Führer der Heerschaaren des Herrn, und jetzt komme ich! Da fiel Josue auf's Angesicht und sprach anbetend: Was spricht mein Herr zu seinem Diener? Und der bewaffnete Mann sagte: Ziehe deine Schuhe von deinen Füßen, denn der Ort, wo du stehst, ist heilig. Und Josue that, wie ihm befohlen. Die letzterwähnte Aufforderung an Josue beweist, daß ihm Derselbe erschien, welcher zu Moses aus dem brennenden Dornbusche geredet. Er nennt sich aber (wie Eusebius in seinem Texte liest) den Ἀρχιςράτηγος τοῦ Κυρίου oder Denjenigen, der alle anderen, im Namen Gottes streitenden Mächte: Engel, Erzengel u. s. w. befehliget; dieß kann nur der Logos, die erstgeborne Weisheit Gottes, der Angelus magni consilii und Offenbarer des Vaters, der ewige Hohepriester sein. Zu beachten sind noch die mannigfaltigen Formen, unter welchen er sich offenbarte: Dem Abraham bei der Eiche unbewehrt und friedreich, weil er ihm den Segen und Frieden der heilbringenden Zukunft verkündete; dem Jakob aber, der gegen Feinde zu streiten berufen war, in Gestalt eines Ringers, um ihn in seinen Kampfberuf einzuweihen; dem Moses und seinem halsstärrigen Judenvolke in der Gestalt des Feuers und finsterer Wetterwolken, um die Furchtbarkeit des allmächtigen Herrn im Himmel anzuzeigen; dem Josue als Kriegsherr, weil nicht nur Josue dem Volke Israel das Land Kanaan erobern, sondern Israels Same und Reich im geistigen Sinne alle Nationen

der Welt einst beherrschen, und die widerspenstigen Völker unter das Gesetz des wahren Gottes zwingen sollte.

Aus den Prophetenbüchern werden von Eusebius noch folgende Stellen ausgehoben: Die Stelle Oseas 11, 9 faßt er als Rede des Messias, der von sich sagt: Deus ego sum, et non homo in te sanctus, d. h. ich bin Gott und nicht bloßer Mensch; post Dominum ambulabo. Unter Dominus muß Gott, der Vater, gemeint sein. Diese Deutung gilt jedoch nur unter Voraussetzung der Lesart und Interpunction der Siebziger. — Bei Amos 4, 11: Ich verwüstete euch, spricht der Herr, wie Gott Sodoma verwüstet hat u. s. w. Also der Sprechende, welcher Herr genannt wird, unterscheidet sich von Gott, der Sodoma zerstörte. — Die Weissagung des Abdias beginnt mit den Worten: Haec dicit Dominus ad Idumaeam: Auditum audivi a Domino. — Bei Zach. 2, 8 ff.: Haec dicit Dominus omnipotens: Post gloriam misit me ad gentes .... et cognoscetis, quod Dominus omnipotens misit me. — Ferner 2, 11 ff., wo der Sprechende, der schließlich mit den Worten: dicit Dominus, als Gott bezeichnet wird, sagt, daß er viele Völker sammeln werde: Et cognosces, quod Dominus omnipotens misit me ad te .... et corroborabo eos in Domino Deo ipsorum. — Zach. 3, 11 ff. schaut der Prophet im Gesichte den Hohenpriester Jesus, der vor dem Angesichte des Angelus Domini steht, und ihm zur Rechten den Satan. Und Gott spricht zum Satan: Increpet Dominus in te Diabole, et increpet Dominus in te, qui elegit Jerusalem. — Malach. 3, 1 ff. sind Worte des ewigen Vaters; der in der Stelle erwähnte Angelus Testamenti (Engel des Bundes) ist sein ewiges Wort. — Auf dieses ist auch die Mal. 4, 2 erwähnte Sonne der Gerechtigkeit zu beziehen, deren Aufgang der Herr (der ewige Vater) verheißt. — Endlich wird auch Jerem. 16, 19—21 als zusammenhängende Stelle und als Rede Eines Sprechenden genommen, und kann in diesem Sinne nur als Gebet des Messias verstanden werden, der zuerst den Herrn anruft als seinen Hort und seine Stärke, und mit der Versicherung endet, er werde seine Kraft und seinen Arm offenbaren, auf daß die Völker erkennen, er (der Betende) sei der Herr.

§. 15.

Auch Augustinus anerkennt, daß in den alttestamentlichen Büchern die Gottheit Christi gelehrt werde [1]), und citirt vornehmlich einmal den Psalm 44, dessen V. 1 (Speciosus forma prae filiis hominum) er mit Phil. 2, 6 (qui cum in forma Dei esset . . .) zusammenstellt. Wenn es weiter heißt: Accingere gladium tuum circa femur tuum (Psalm 44, 4), so ist damit das Sprechen des Sohnes Gottes in Menschengestalt angedeutet; denn gladius ist das Wort Gottes, femur deutet auf die caro humana hin. Nicht minder ist in Psalm 68, 36. 37 die Gottheit ausgesprochen. Indeß ist Augustinus mit Jenen nicht einverstanden, welche wie Justinus, Irenäus, Tertullianus, Eusebius, Epiphanius [2]) eine Versichtbarung des Sohnes Gottes bereits im A. T. finden. Daß einer aus den drei Engeln, welche bei Abraham zusprachen, Christus gewesen sein soll [3]), findet Augustinus [4]) durch den Context der Erzählung nicht gerechtfertiget. Allerdings wird der bei Abraham zurückbleibende Engel als Herr angeredet; ebenso aber die beiden anderen, die sich nach Sodom zu Lot begeben hatten. Und zwar redet Lot beide so an, als ob es nur Einer wäre: Oro Domine, quia invenit puer tuus misericordiam ante te .... Und ebenso antwortet ihm auch Gott als Einer durch die beiden Engel: Ecce miratus sum faciem tuam .... Es ist somit viel wahrscheinlicher, daß Abraham in den Dreien, und Lot in den Zweien den Herrn erkannten, der durch die Engel zu ihnen redete, wie er später durch die Propheten geredet hat. Auch in Hebr. 13, 2 werden die Gäste Abraham's als Engel bezeichnet; daß Einer aus ihnen etwas Vornehmeres als ein Engel gewesen, wird mit keiner Silbe angedeutet.

Die von Augustinus verworfene Ansicht war, wie von selbst daliegt, von dem Bestreben eingegeben, die christliche Dreieinigkeitslehre aus den Lehren und Offenbarungsthatsachen des A. T. nachzuweisen. Die mit der platonisirenden christlichen Speculation verschwisterte pneumatische Auslegung der Schrift leistete diesem Bestreben Vorschub; und überdieß schien es, daß auf solche Art der

---

[1]) Tractatus adv. Judaeos, n. 5.

[2]) Ancoratus, n. 117.

[3]) Vgl. Dial. c. Tryph., c. 56—58.

[4]) Civ. Dei XVI, c. 29.

beschränkt-jüdischen Auslegung des A. T. entgegengetreten werden müsse. Bei Justinus [1]) wenigstens erscheint die logologische Auslegung der Theophanien des A. T. als Reaction gegen die jüdisch-monotheistische Auffassung derselben. Zu Augustin's Zeiten war die platonisch-alexandrinische Logoslehre bereits einer ausgebildeteren speculativen Auffassung der Logosidee gewichen, der Kampf gegen das Judenthum zu einer relativ untergeordneten Bedeutung herabgesunken, die dogmatische Schriftexegese durch die Bemühungen eines heiligen Hieronymus u. A. genauer und präciser geworden; Gründe genug, welche Augustin's Abgehen von der logologischen Exegese seiner Vorgänger erklären.

§. 16.

Mit der Lehre von der göttlichen Würde des Messias hängt die Lehre vom Zwecke seines Kommens auf's Engste zusammen. Erst das Verständniß dieses Zweckes konnte den Juden auch den Sinn und die Bedeutung der christlichen Lehre vom Gottmenschen als geistigem Wiederhersteller nicht bloß Israels, sondern der gesammten Menschheit, erschließen. Dieß hieß mit anderen Worten so viel, als den Juden die christliche Idee des Erlösers verdeutlichen. Den Anknüpfungspunct hiefür bot die alttestamentliche Idee des Messias oder Gesalbten, sofern dieser in den alttestamentlichen Schriften nicht bloß als ein mächtiger Herrscher, sondern auch als Hoherpriester dargestellt wird. Wenn nun, wie die christlichen Väter zeigten, nach Aussage der heiligen Offenbarungsbücher ein zweifaches Kommen Christi zu unterscheiden war, und die Idee eines allgewaltigen Herrschers, der über alle Nationen und Reiche zu Gerichte sitzt, sich erst in der zweiten Ankunft Christi verwirklichen sollte, so mußte für das erste Kommen Christi der Nachdruck auf das hohepriesterliche Amt des Gesalbten fallen. Dieses Amt aber war das Amt der Sühne und der Versöhnung. Die Sühne war — wie Justin gegen Trypho aus Jesai. c. 53 zeigt — dadurch zu leisten, daß der geweissagte Retter Israels als ein Gerechter vor dem Herrn sich selbst als Sühne für die Sünden seines Volkes darbrächte. Sofern er nun hiedurch für alle Anderen zum Befreier von

[1]) Dial. c. Tryph., c. 114.

Schuld und Sünde geworden, hat er sich an ihnen als Hoherpriester bethätiget, und ist als solcher in der Vision des Propheten Zacharias [1]) geweissagt, der den Hohenpriester Jesus vor Gott stehen sah, ihm zur Seite den Satan, welchem der Herr durch den Mund seines Engels die Macht über das aus dem Feuer gerettete Brandscheit absprach. Dieses Brandscheit war der Priester Jesus, sofern er sich selber durch Eingehung einer unerlaubten Ehe der Sünde schuldig gemacht hatte. Zugleich ist er aber, mit schmutzigen Kleidern bedeckt als ein Angeklagter vor dem Herrn stehend, das Vorbild des mit der Schuld unserer Sünden beladenen Heilandes, oder vielmehr, wie Justinus die Vision deutet, das Bild des versündeten menschlichen Geschlechtes, welches durch den Engel Gottes, d. i. durch die Kraft Gottes, die wir in Jesus Christus erlangt haben, aus der Macht des Satans gerettet wird. Auch wir sind — fährt Justinus in Erklärung der prophetischen Vision weiter fort — gleichsam aus dem Feuer errettet, indem wir von unseren vorigen Sünden gereiniget sind, und von aller Trübsal und allem Brande, den uns der Teufel und seine Anhänger bereiten, befreit werden; woraus uns auch Jesus, der Sohn Gottes, wenn wir seine Gebote halten, zu erretten, uns mit schon bereiteten Kleidern zu kleiden und das ewige Reich zu verleihen versprochen hat. Im Namen Jesu an Gott, den Schöpfer des Universums glaubend, sind wir durch den Namen des Eingebornen Sohnes Gottes von den schmutzigen Kleidern, d. i. von den Sünden, befreit, und, durch das Wort seiner Berufung entflammt, das wahre Priestergeschlecht Gottes, wie Gott selbst es bezeugt [2]), indem er sagt, daß ihm überall von den Heiden angenehme und reine Opfer dargebracht werden [3]).'

§. 17.

Daß es sich in der Erlösung durch Christus um eine Erneuerung der Menschen durch göttliche Kraft handle, verkannten auch die Ebioniten, die allerdings den Heiland der Christen für den wahren Messias, keineswegs aber für den menschgewordenen Gott, sondern für einen Menschen gleich allen anderen, für den Sohn Joseph's und Maria's

---

[1]) Zach. 2, 10—13; 3, 1. 2.
[2]) Dial. c. Tryph., c. 116.
[3]) Malach. 1, 11.

und für einen gesetzesgerechten Juden hielten, welcher, als der einzige Vollkommene seines Volkes, zum Lohne für seine Gerechtigkeit bei der Taufe im Jordan mit dem heiligen Geiste gesalbt worden sei. Hätte ein Anderer, fügen sie bei [1]), das Gesetz tadellos und vollkommen erfüllt, so würde statt Jesus ein Anderer mit dem heiligen Geiste gesalbt worden sein. Demgemäß glaubten die Ebioniten gleich den Juden, daß die Menschen nur durch Beobachtung des alttestamentlichen Gesetzes zur Gerechtigkeit des Lebens gelangen könnten, und läugneten die göttliche Kraft der Reinigung und Heiligung, die den christlichen Sacramenten einwohnt [2]); im Zusammenhange damit verwarfen sie die Auferstehung der Leiber, und hielten eine sacramentale Heiligung des Fleisches und Bewahrung desselben zum ewigen Leben für etwas Überflüssiges und Unmögliches. Von hier aus bietet sich dem heiligen Irenäus der Cardinalpunct zur Darlegung der von den Juden völlig verkannten christlichen Heils- und Erlösungsidee und deren Zusammenhang mit der Lehre von der Menschwerdung Gottes. Die Menschwerdung Gottes — erklärt Irenäus — zweckt ab auf Wiederherstellung des ursprünglichen, in Gerechtigkeit und Heiligkeit geschaffenen Menschen, und ist an sich selber eine prototype Darstellung des erneuerten Menschen und der Wiedervereinigung desselben mit Gott [3]). Um uns von unserer Todesschuld zu erlösen, hat er durch sein eigenes Blut uns erkauft; um uns sein eigenes unsterbliches Leben zuzuwenden, nimmt er uns durch Darreichung seines Fleisches und Blutes in die Gemeinschaft mit seinem unvergänglichen Leben auf, so daß wir zu Gliedern des unvergänglichen und unsterblichen Leibes Christi werden, in dessen Kraft demnach einst unsere, durch den zeitlichen Tod aufgelösten Leiber wieder zu einem ewigen Leben auferstehen werden.

---

[1]) Hippolyti Philosophumena, VII, c. 34.

[2]) Irenaeus, Adversus haereses, V, c. 2.

[3]) Quemadmodum ab initio plasmationis nostrae in Adam ea, quae fuit a Deo, adspiratio vitae, unita plasmati, animavit hominem et animal rationale ostendit; sic in fine Verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae, plasmationis Adae, viventem et perfectum effecit hominem, capientem perfectum Patrem: ut quemadmodum in animali omnes mortui sumus, sic in spiritali omnes vivificemur. Irenaeus, O. c., V, 1.

§. 18.

Der Hinweis der christlichen Lehrer auf das bei Malach. 1, 11 geweissagte reine und gottwohlgefällige Opfer, welches Gott dereinst überall dargebracht werden soll, besagte so viel, als daß die allüberall verbreitete christliche Kirche mit ihrem Gottesdienste, ihren Gebeten und Opfern sich als das neue geistige Israel an die Stelle des alten fleischlichen Israel gesetzt habe. Justinus beweist diesen Anspruch der christlichen Kirche aus den heiligen Büchern der Juden, welche in jeder Weise der christlichen Kirche Zeugniß geben. Denn die Weissagung des Propheten, daß aller Orten das reine Opfer dargebracht werden soll, ist in der That in der christlichen Kirche erfüllt; es läßt sich kein Volk, weder unter Griechen, noch unter Barbaren, nennen, unter welchem es nicht schon jetzt Christen in großer Anzahl gäbe, während die Juden nur sporadisch, und keineswegs unter allen Völkern sich finden. Bei Malach. c. 4 wird die Berufung der Heiden zum Reiche Gottes vorausgesagt. Dieser Weissagung entspricht der Erfolg; die Heiden glauben an den wahren Gott und seinen Eingebornen Jesus-Christus, und lieben ihn mehr, als ihn die Juden je geliebt haben. Dieß beweisen sie durch ihr Verhalten in den Verfolgungen. Wie der Weinstock, wenn man fruchtbare Reben abschneidet, andere blühende und fruchtreiche Zweige hervortreibt, so wächst die Zahl der Bekenner Christi unter den Verfolgungen. Aber längst bevor die Propheten auftraten [1]), ist die Berufung der Heiden vorhergekündet worden. Gott verheißt dem Abraham, ihn zum Vater vieler Völker zu machen; Abraham war durch seinen Glauben an die Verheißung ein Gerechter vor dem Herrn; und so sind auch die zum Christenthume bekehrten Völker, welche, wie Abraham dem Rufe Gottes folgend, das Land der Götzen verlassen haben und in's Land des Glaubens gewandert sind, die ächten Söhne Abraham's. Isaak und Jakob empfiengen die Verheißung, daß in ihren Nachkommen alle Völker der Erde sollen gesegnet werden. In den Verheißungen an die drei Erzväter ist augenscheinlich die geistige Nachkommenschaft derselben gemeint;

[1]) Als andere hieher gehörige Prophetenstellen bezeichnet Justinus: Psalm 71, 17; Zach. 12, 10; 6, 12; Jesai. 49, 8; Psalm 2, 7. 8; Jesai. 14, 1.

der Segen galt nicht allen, sondern nur den erwählten Söhnen Abraham's, Isaak's, Jakob's, nicht aber einem Ismael, Esau, Ruben u. s. w. Denn Jakob beschränkte seinen Erbsegen selbst wieder auf seinen Sohn Juda, aus dessen Lenden Derjenige hervorgehen soll, welcher die Erwartung der Heiden ist. Dieß ist aber Christus, der Sohn der Jungfrau, zu dessen Namen und Lehre die Völker bekehrt worden sind. Die Vermählung Jakob's mit Rachel, die ihres Vaters Götzen stahl und verbarg, ist das Vorbild des Bundes Christi mit den ihren Götzen entsagenden Heidenvölkern. Wie das Judenvolk dem Jakob dem Fleische nach entstammte, so die Christen Christo dem Geiste nach; die Arche Noe's mit ihren Bewohnern ist das Vorbild des neuen Geschlechtes, welches von Christus durch Wasser, Glauben und Holz (Kreuz) wiedergeboren aus dem Untergange der sündigen Welt gerettet worden; der von Noe gesegnete Japhet repräsentirt die zu Christus bekehrte Heidenwelt, die in Sem's Hütten wohnt (1 Mos. 9, 27), d. h. die in Sem's Geschlechte niedergelegten Offenbarungen Gottes überkommen hat. Die Christen beweisen durch ihre Heilighaltung der monogamen Ehe, daß sie das wahre Volk Gottes sind; die Juden rechtfertigen ihre Polygamie fälschlich durch Berufung auf die Patriarchen, deren Polygamie eben nur einen typischen Sinn hatte (daß nämlich auch die Söhne der Magd, d. i. die Heiden, zur Familie Gottes gehören sollten). Wie hätte sonst dem David seine Sünde mit dem Weibe des Urias so schwer angerechnet werden können?

§. 19.

Nach Augustinus ist die Kirche des N. B. von den Propheten geweissagt, und die neutestamentliche Heilsökonomie mit unverkennbaren Zügen in den Schriften des A. T. vorgezeichnet. Der Eintritt der neuen christlichen Zeit und die Succession des neuen, aus der Heidenkirche versammelten Israel an die Stelle des alten Israel, welches dem Fleische nach Träger und Erbe der Verheißungen und Segnungen Gottes war, entspricht einem weltgeschichtlichen Gesetze, welches bereits in Kain und Abel prototypisch vorgebildet war, und weiter im Verhältnisse der Kainiten zu den Sethiten, sowie im Verhältnisse Ismael's zu Isaak, Esau's zu Jakob, Ephraim's zu Manasse seinen Ausdruck gefunden hat. Kain und Abel sind die ersten Reprä-

sentanten des Gegensatzes zwischen der civitas terrena und civitas coelestis [1]); Kain war der Ältere und der Erstgeborne, indem, wie in jedem Einzelmenschen, so auch in der geschichtlichen Aufeinanderfolge der Menschen sich das Wort des Apostels bewähren soll: Non primum, quod spiritale est, sed quod animale, postea spiritale (1 Kor. 15). Denn das Eine, das animale, ist das Natürliche, und das Ergebniß der natürlichen Fortpflanzung im Bereiche der gefallenen Menschheit als massa damnata; das Andere ist Folge und Wirkung der geistigen Wiedergeburt aus Gott, die nothwendig als Späteres und Nachfolgendes eintritt. Wie der Einzelne seine geistige Wiedergeburt einzig der erbarmenden Gnade verdankt, so sollte in gleicher Weise dargestellt werden, daß auch die Menschheit im Ganzen und Großen ihre Rettung und Erlösung nur der erbarmenden Gnade verdanke, und daß sie nach natürlicher Ordnung der Herrschaft der Sünde und des Todes verfallen sei. Darum wurde zuerst Kain, der Repräsentant des Reiches dieser Welt, geboren, und dann erst Abel, der, weil durch die Gnade der göttlichen Erwählung der superna civitas Sanctorum angehörig, keinen festen Wohnsitz auf Erden gründete, wie der Stadterbauer Kain. Abel repräsentirte prototypisch die gnadenvolle Umschaffung und Wiedergeburt des menschlichen Geschlechtes, durch welche die superna Dei civitas sich Söhne und Bürger auf Erden gebiert; ein Vorgang, der sich durch alle Zeiten wiederholt, und auf den Gegensatz zwischen den Söhnen dem Fleische nach und den Söhnen der Verheißung hinweist, wie sich derselbe in beiden Söhnen Abraham's, Ismael und Isaak, darstellt, deren Mütter, Hagar und Sara, die eine die civitas terrena, die andere die civitas superna symbolisch repräsentiren. Isaak war allerdings aus Abraham's Samen gezeugt; aber die unfruchtbare Sara hätte ihn nicht empfangen, wenn Gott nicht die Empfängniß gewirkt hätte. In ähnlicher Weise ist das gefallene und verdorbene Menschengeschlecht aus sich unvermögend, Bürger der civitas superna durch Fortpflanzung zu erzeugen; alle irdisch Gebornen sind ihrer Natur nach filii irae, die für den Himmel Erwählten sind lediglich nur vasa misericordiae. Hagar und Sara repräsentiren das gegenseitige Verhältniß der beiden Testamente, des A. T. und N. T. zu einander; Hagar's Sohn repräsentirt das

---

[1]) Civ. Dei XV, c. 1 ff.

fleischliche Israel, Sara's Sohn das geistige Israel. Die Kinder des Israel dem Fleische nach sind Söhne der Magd; die Kinder des Israel dem Geiste nach sind Söhne der Freien. Wie nun die Magd der Freien dienen muß, so steht auch das Alte Testament in einem dienenden Verhältnisse zum Neuen Testamente; es ist nicht um seiner selbst willen eingesetzt worden, sondern um auf das Neue hinzudeuten und es vorzubilden, daher es auch mit Eintritt des Letzteren aufzuhören hatte, gleichwie das Schattenbild vor der Wirklichkeit des Abgeschatteten weicht.

Die Prophetien des A. T. — fährt Augustinus [1]) fort — beziehen sich sämmtlich entweder auf das irdische Jerusalem, welches durch die Hagar repräsentirt ist, oder auf das wahre und eigentliche Jerusalem, welches ewig im Himmel thront, auf Erden aber Jene zu Söhnen hat, welche, wie Fremdlinge auf Erden weilend, nach Gott leben. Eine dritte Klasse von Prophetien bezieht sich auf beide Reiche zugleich, auf das irdische und auf das himmlische Jerusalem. In diesem Sinne sind bereits die den Altvätern zu Theil gewordenen Verheißungen Gottes aufzufassen, obwol in denselben noch keine Scheidung zwischen alter und neuer Ordnung angedeutet, sondern einfach die Segnung aller Völker in Abraham's Geschlechte angekündiget wird. In dem prophetischen Lobgesange Anna's, der Mutter Samuel's, tritt bereits der Gedanke einer Scheidung zwischen dem geistigen und fleischlichen Israel hervor; wenn sie den Herrn preist, daß die Unfruchtbare mit sieben Söhnen gesegnet worden ist, während die Fruchtbare trotz ihrer zahlreichen Nachkommenschaft ohne Segen und Ehre ausgieng, so kann Anna damit nicht sich und Phenena, sondern nur den Gegensatz zwischen Kirche und Synagoge gemeint haben. Anna hat niemals sieben Söhne gehabt, und in Samuel, über dessen Geburt sie den Herrn lobte, hatte sie erst Einen Sohn empfangen; wol aber ist in der Apokalypse des Apostels von sieben Kirchen als symbolischer Gesammtzahl aller Kirchen die Rede, indem überhaupt Sieben die Zahl der Fülle und Vollendung ist. Die Worte, in welchen Samuel dem Hohenpriester Heli den Untergang seines Hauses ankündiget, lassen sich nicht auf die Geschicke der Familie Heli's beschränken, sondern lauten so universell, daß sie auf das Aufhören des

---

[1]) Civ. Dei XVIII, c. 3 ff.

alttestamentlichen Priesterthums aus dem Geschlechte Aaron's bezogen werden müssen. Auch Samuel's wiederholte Strafreden deuten bestimmtestens auf eine Scheidung zwischen dem alten und neuen Israel hin. Von Saul's Geschlechte soll jenes ewige Reich genommen werden, dessen figürlicher Träger Saul, nicht als irdischer König, sondern als Gesalbter des Herrn und Vorbild Christi war; die weiters dem Saul geweissagte immerwährende Theilung Israel's kann nicht etwa auf die zeitweilige Trennung der Reiche Israel und Juda, sondern einzig nur auf die Scheidung des geistigen Israel von dem in seiner Fleischlichkeit verstockten Israel bezogen werden. Die von Samuel geweissagte Spaltung soll eine immerwährende sein: Non convertetur nec poenitebit eum, quoniam non est sicut homo ut poeniteat eum, d. h. das Gottesgericht über das fleischliche Israel ist unwiderruflich und steht ein für allemal fest. Das Verharren im Judenthume nach der Offenbarung des N. B. kann nimmermehr zum Heile frommen; das Alte Testament ist mit Eintritt des Neuen für immer vorübergegangen. Samuel selber deutete dieß durch einen prophetischen Act an, da er, lange bevor er Saul zum Könige salbte, nach einem über die Philister errungenen Siege einen Stein zwischen Masphath und Neu-Masphath aufrichtete, und den Stein Aben-nezer (lapis adjutorii) nannte. Der lapis adjutorii ist nun Christus; sein Eintritt in die Welt somit jener Gränzpunct, bis zu welchem das von Samuel bei diesem Acte figürlich gesprochene Wort gilt: Usque huc adjuvit nos Dominus, d. h. bis zu Christi Ankunft ist das fleischliche Israel das Volk des Herrn. Wie bereits im Segen Jakob's über Juda geweissagt war, daß mit Aufhören der Fürsten aus dem Stamme Juda Derjenige, welcher die Erwartung der Völker ist, kommen soll, so läßt sich auch die durch Nathan's Mund an David gemachte göttliche Verheißung (2 Kön. 7, 8—16) nicht auf Salomon, wie die fleischlichen Juden wollen, sondern nur auf Christus beziehen. Es wird durch Nathan's Mund David und seinem Geschlechte ein ewiges Reich verheißen; Gott wird ihm einen Sohn erwecken; dieser soll dem Herrn einen Tempel bauen, und wird mit seinem ganzen Hause dem Herrn treu dienen. Damit kann nun schlechterdings nicht Salomon mit seinem Hause voll abgöttischer Weiber, sondern nur Christus und die Kirche des N. B. gemeint sein. Zudem hat Salomon bereits bei Lebzeiten seines Vaters zu regieren

angefangen, während die Verheißung von einem Sohne und Nachfolger nach David's Tode redet: Et erit, cum repleti fuerint dies tui, et dormies cum patribus tuis, et suscitabo semen tuum post te (also ein mittelbarer Nachkomme). Es ist merkwürdig, daß außer Salomon kein jüdischer König bereits zu Lebzeiten seines Vaters zu regieren angefangen. Mit Salomon aber fügte Gott es anders, und zwar lediglich deßhalb, auf daß klar erhelle, daß die Weissagung nicht ihm, sondern einem Anderen nach ihm gelte, der allerdings auch einen Tempel, aber nicht aus Stein und Holz, sondern aus lebendigen Menschen, dem Herrn erbauen sollte.

Zwischen der Entwickelung der civitas terrena und civitas coelestis besteht eine merkwürdige Wechselbeziehung [1]). Als im Oriente die erste Weltmonarchie sich begründete, und das assyrisch-babylonische Reich groß und mächtig sich erhob, empfieng Abraham im Namen des ihm entstammenden Volkes die göttlichen Verheißungen des Segens über seine geistige Nachkommenschaft. Zur Zeit, als zur Römerstadt, dem Babylon des Abendlandes, der Grund gelegt wurde, begannen in Israel abermals die Quellen der göttlichen Prophetie zu strömen, und zwar reicher und voller als früher, nicht bloß in mündlicher, sondern auch in schriftlicher Rede, zum unwiderleglichen Zeugnisse für die Nachwelt. Die früheren Propheten hatten die Bestimmung, Rathgeber und Führer der jüdischen Könige zu sein; die nunmehr auftretenden Boten Gottes aber sollten für alle Völker vernehmbar sein. Da trat zuerst Oseas hervor und weissagte die Berufung aller Heidenvölker, und daß die an Christus nicht glaubenden Juden lange (multis diebus) ohne König, ohne Opfer, Altar und Priesterthum sein werden, endlich aber zurückkehren und ihren Gott und Herrn, und David, ihren König, aufsuchen werden; et stupescent in Domino et in bonis ipsius, in novissimis diebus. Oseas weissagt auch die Auferstehung Christi, indem er von der geistigen Auferstehung spricht: Sanabit nos post biduum, et in tertio die resurgemus.

An Oseas reiht sich Amos, welcher gleichfalls die Wiederaufrichtung des Reiches David's durch Christus, die immerwährende Dauer desselben (sicut dies saeculi) und die Aufnahme aller Völker, die den Namen des Herrn anrufen, in dieses Reich, vorausgekündet.

---

[1]) Civ. Dei XVIII, c. 27 ff.

Jesaias weissagt über Christus und seine Kirche so ausführlich, daß Einige meinten, man könnte ihn eher einen Evangelisten als einen Propheten nennen. Augustinus hebt hier namentlich c. 52—54 der Jesajanischen Weissagungen hervor (c. 53 ausführliche Schilderung des Leidens Christi und seines Sühnungstodes; c. 54 die Ausbreitung der Kirche: Laetare sterilis . . . .).

Michäas schildert Christum unter dem Bilde eines hohen Berges, der über alle anderen Hügel und Höhen sich erhebt, und nennt denselben den Berg Sion, zu welchem alle Völker wallen werden, um einzugehen in das Haus Jakob's und zu dienen und huldigen dem Gesetze des Herrn, das von Sion ausgeht, und dem Worte, das von Jerusalem ausgeht.

Jonas hat weniger durch seine Worte, als durch seine Erlebnisse Christum geweissagt.

Joel müßte ganz abgeschrieben werden, wenn Alles angegeben werden sollte, was er weissagt; Augustin hebt im Besonderen nur das von Joel geweissagte Pfingstwunder hervor.

Nunmehr folgen Abdias, Nahum, Habakuk, deren Zeit sich nicht genau bestimmen läßt. Abdias, der kürzeste aller Propheten, weissagt über Idumäa, worunter, als der Nachkommenschaft Esau's, alle Heidenvölker verstanden werden können. Dieß angenommen, ist seine Prophetie als Vorherkündung der Bekehrung der Heidenvölker durch die von Israel (von der Kirche zu Jerusalem) ausgehenden Sendboten des Evangeliums zu deuten.

Nahum weissagt die Ausrottung des Götzendienstes und die geistige Erneuerung Israels durch das Evangelium.

Das der Prophetie Habakuk's eingeschaltete Loblied auf den Herrn wird von Augustinus in allen Einzelheiten christologisch gedeutet, und die neutestamentliche Heilsökonomie und Heilsgeschichte darin nachgewiesen.

Auf diese Propheten folgen der Zeit nach Jeremias und Sophonias, Zeitgenossen der römischen Könige Ancus Marcius und Tarquinius Priscus. An diesen reihen sich weiter Daniel und Ezechiel an, welche während der babylonischen Gefangenschaft weissagten. Am Ende und Ausgange derselben stehen Haggäus, Zacharias und Malachias, aus welchen besonders letzterer von Augustinus umständlicher besprochen wird, weil in den Weissagungen des Malachias die Idee eines neuen Bundes so entschieden betont wird. Der

Prophet bezeichnet Christum als den Engel des Neuen Bundes, spricht vom Opferdienste des N. B., und unterscheidet denselben als einen die geistige und ewige Beglückung der Menschen begründenden und besiegelnden von dem vorausgegangenen Bunde, der für sich nur zeitliche und irdische Beglückung des erwählten Volkes in Aussicht stellte.

§. 20.

Nach der Lehre des heiligen Paulus war das Gesetz der auf Christus vorbereitende Zuchtmeister [1]); es konnte durch sich nicht lebendig machen [2]), sondern nur vorbereiten auf den Empfang des Heiles durch Christus, dessen Form dem Christen durch die Taufe ertheilt wird [3]). Das alttestamentliche Gesetz ist nicht unmittelbar durch Christus selbst gegeben worden, sondern durch die Engel, von welchen es Moses empfieng [4]), und sollte so lange gelten, bis Derjenige käme, welcher als Abraham's Same von Gott bezeichnet ist, nämlich Christus [5]). Da nun Christus wirklich gekommen, und in seinem Blute der neue Bund besiegelt ist [6]), so fällt der alttestamentliche Gesetzesdienst von selbst hinweg; nicht die Beschneidung am Fleische macht den Juden, den Sohn der Verheißung, sondern die Beschneidung des Herzens; und wenn der Unbeschnittene die Vorschriften des Gesetzes hält, so wird ihm seine Vorhaut als Beschneidung gerechnet werden [7]).

An dieser christlichen Anschauung von der bloß temporären und relativen Verbindlichkeit des alttestamentlichen Gesetzes glaubten die Juden im Namen der offenbarungsgläubigen Frömmigkeit Anstoß nehmen zu müssen. Der Jude Trypho [8]) kann nicht begreifen, wie die Christen bei ihrem Vorgeben, an den Geboten der Frömmigkeit und Gottesverehrung streng und eifrig halten zu wollen, über die im göttlichen Gesetze selber angeordneten Festtage, über das Gebot der Sabbatfeier und der Beschneidung sich geradezu hin-

[1]) Gal. 3, 24.
[2]) Gal. 3, 21.
[3]) Gal. 3, 26.
al. 3, 19.
l. 3, 16. 19.
[6]) 1 Kor. 11, 25.
[7]) Röm. 2, 26—29.
[8]) Justin. Dial. c. Tryph., c. 10—28.

wegsetzten. Habt ihr denn nicht gelesen — fragt Trypho —, daß die Seele, welche am achten Tage nicht beschnitten worden, aus ihrem Geschlechte ausgetilgt werde? Allerdings, antwortet Justinus; auch hoffen wir auf keinen anderen Gott, als jenen, auf den ihr hoffet, auf den Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's. Wir hoffen aber nicht durch Moses und nicht durch das Gesetz, weil dieses, nur an die Juden und für eine bestimmte Zeit erlassen, durch ein nachfolgendes, für alle Menschen gegebenes, aufgehoben worden ist. Die zukünftige Abolition desselben durch einen Neuen Bund haben schon die Propheten vorausgesagt [1]). Dieser Bund ist durch Christus den Gekreuzigten in die Wirklichkeit getreten [2]); dafür zeugen die Wunder Christi und die Bekehrung der Heiden [3]). In Christus wurde erfüllt, was die Mosaischen Riten vorbildeten; Dem, der die Sache besitzt, sind die Bilder überflüssig. Daß die Beobachtung der Legalien nicht um ihrer selbst willen Zweck, und ohne innere Sinnesänderung nutzlos sei; haben die Propheten selber gelehrt [4]); und vor Moses hat es Männer gegeben, welche ohne diese Observanzen vor Gott Gerechtigkeit erlangt haben. Die Mosaischen Legalien sind nur Zucht- und Nachsichtsmittel Gottes für das ungelehrige, leichtfertige Volk Israel gewesen: 2 Mos. 32, 6; 5 Mos. 32, 15; Ezech. 20, 19—26; Amos 5, 18—27; Jerem. 30, 7; 6, 20; Joel 2, 11; Soph. 1, 15; Jesai. 1, 11; Malach. 2, 3 u. s. w.; die Propheten selber haben die Verwerfung des verkommenen Judenthums [5]) und die zukünftige Berufung der unbeschnittenen Heiden [6]) vorausgesagt. Daß die Beschneidung für sich vor Gott nicht gerecht mache, müssen die Juden selber in Hinblick auf die Ägypter, Moabiter und Edomiter zugeben [7]): Jerem. 9, 25. 26; die trefflichste und nützlichste Beschneidung ist die Kenntniß Gottes und seines Sohnes Jesu Christi, und diese kann auch der Scythe und Perser haben. Der Sabbat ist kein ewiges Gesetz Gottes; feiern ihn doch auch die Elemente nicht, und selbst die jüdischen Priester halten es für keine

---

[1]) Jerem. 31, 31. 32; Jesai. 51, 4. 5; 55, 3 ff.

[2]) Jesai. 53, 1 ff.; 57, 1—4; Zach. 12, 10 (nicht Oseas, wie im Texte steht); Dan. 7, 13.

[3]) Jesai. 52, 10 ff.; 54, 1 ff.

[4]) Jesai. 1, 16; 6, 10; 58, 1—13; Ezech. 18, 7. 16; 3 Mos. 26, 40. 41; 5 Mos. 10, 16. 17.

[5]) Jesai. 29, 13; 34, 8.

[6]) Jesai. 42, 6. 7; 49, 6.

[7]) Vgl. auch Brief Barnabä, c. 9.

Sünde, am Sabbat die Beschneidung vorzunehmen, wenn der achte Tag nach der Geburt auf ihn fällt.

§. 21.

Dasselbe Thema wird in Tertullian's Schrift gegen die Juden [1]) behandelt, und der Gedanke durchgeführt, daß das Mosaische Gesetz weder das älteste noch das vollkommenste Gesetz gewesen, daß es nur für ein bestimmtes Volk und für eine bestimmte Zeit angemessen gewesen, nach deren Ablauf aber habe aufhören müssen. Läßt es sich mit der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes vereinbaren, daß einzig ein Gesetz, welches nur den Zuständen eines bestimmten Volkes angepaßt gewesen, zum Heile zu führen bestimmt sei? Ward doch dem Abraham ausdrücklich verheißen, daß in seinem Samen alle Geschlechter der Erde sollten gesegnet werden; und von den zwei in Rebecca's Schooße verschlossenen Völkern sagt Gott, daß das ältere dem jüngeren, also die Juden den Christen, weichen und dienen sollte. Das Bleibende und Unvergängliche im Mosaischen Gesetze ist älter als Moses; wie hätte es sonst Gerechte vor dem Herrn in der vormosaischen Zeit geben können! Der wesentliche und bleibende Inhalt der Mosaischen Gebote ist bereits in dem den Protoplasten gegebenen Gesetze enthalten, dessen Beobachtung für sich allein ausgereicht hätte, die Menschen zur Seligkeit zu führen. Wäre Beschneidung und Sabbatfeier zum Heile nothwendig, so hätten Abel, Noe, Henoch und Melchisedek dem Herrn nicht gefallen können. Abraham wurde zwar beschnitten, kannte aber das Gebot der legalen Sabbatobservanz nicht; Josue und die Makkabäer hielten es für erlaubt, in wichtigen Fällen von der strengen Sabbatobservanz Umgang zu nehmen. Hinsichtlich des gesetzlichen Opferdienstes läßt sich auf das vorlevitische Priesterthum Melchisedek's hinweisen, dessen Opfer das unzweifelhafte Vorbild des von Malachias geweissagten reinen Opfers ist, welches aller Orten dargebracht werden soll, während das priesterliche Opfer der Hebräer nach 5 Mos. 13 nur im Lande der Verheißung dargebracht werden konnte. Der Prophet bezeichnet aber das gesetzliche Opfer als ein Gott mißfälliges, das zukünftig aller Orten zu opfernde

[1]) Adv. Judaeos, c. 1—6.

als das reine, Gott wohlgefällige; beide haben ihre Vorbilder in den Opfern Kain's und Abel's, deren ersteres jenes der Juden, letzteres das christliche Opfer vorbedeutet.

Im Sinne dieser Ausführungen Tertullian's schrieb der römische Presbyter Novatianus zwei Schriften de vero Sabbato und de vera circumcisione [1]), welche indeß nicht mehr vorhanden sind. Hingegen erübriget noch Novatian's epistola de cibis Judaicis, auf welche wir unten noch zurückkommen werden.

Cyprian sucht im ersten Buche seiner Schrift gegen die Juden aus den Schriften des A. T. zu zeigen, daß die Zeit des jüdischen Gesetzes vorüber sei und das Judenthum in seinem Widerspruche gegen das Christenthum sich zur Unwahrheit und Impietät verkehre. Die Juden haben die Gnade verwirkt, das erwählte Volk Gottes zu sein, weil sie von Gott abfielen und Götzendienst trieben: 2 Mos. 32, 1; 32, 31; 5 Mos. 32, 17; Richter 2, 11; Mal. 2, 11. — Sie haben den Propheten nicht geglaubt, und dieselben getödtet: Jerem. 7, 25; 25, 4; 1 Kön. 19, 10; Nehem. 9, 26 — ihr Unglaube an die Offenbarung im Sohne Gottes ist in ihren eigenen Schriften geweissagt: Jesai. 1, 2; 6, 9; Röm. 11, 8; Jerem. 2, 13; 6, 10; 8, 7; Sprichw. 1, 28; Psalm 27, 6; 81, 5; Joh. 1, 11 — es wird im A. T. gesagt, daß sie ihre eigenen Bücher nicht verstehen werden, bis die neue Offenbarung ihnen den Sinn derselben erschließt: Jesai. 29, 11. 18; Jerem. 23, 20; Dan. 12, 4; 1 Kor. 10, 1; 2 Kor. 3, 13; Luk. 24, 44 — daß die Juden ohne Glauben an Christus den Sinn ihrer Bücher nicht fassen können: Jesai. 7, 9; Joh. 8, 24; Hab. 2, 4; 1 Mos. 15, 6; Gal. 3, 6; Jesai. 1, 7 — daß sie Jerusalems und des ihnen verheißenen heiligen Landes verlustig gehen würden: Matth. 23, 37 — daß sie die Gnaden göttlicher Erleuchtung verlieren würden: Jesai. 2, 5; Joh. 1, 9; Joh. 3, 18 — daß die fleischliche Beschneidung keine heiligende Kraft mehr habe, und

---

[1]) Vgl. Hieron. ep. 1 ad Damasum. — Hieronymus erwähnt (ep. 128 ad Fabiolam — ep. 125 ad Damasum) auch zwei von Tertullian verfaßte Schriften de circumcisione und de animalibus puris et impuris, deren erstere jedoch nach Angabe des Pamelius, des Editors Tertullian's weder von Tertullian noch von Novatian herrührt. Eine Schrift de vera circumcisione findet sich unter den unächten Schriften des Hieronymus Opp. (ed. Martianay) Tom. V, p. 150 ff.

die geistige an deren Stelle zu treten habe: Jerem. 4, 3; 5 Mos. 30, 6; Josue 5, 2; Koloss. 2, 11; 1 Mos. 1, 27; 4, 2; 5, 22; 6, 8; 14, 18; 17, 10; Offenb. 7, 9; Gal. 3, 28 — daß das Gesetz Mosis aufhören werde: Jesai. 8, 16. 17 — und ein neues Gesetz werde gegeben werden: Matth. 11, 13; Mich. 4, 2; Jesai. 2, 3; Matth. 3, 17 — daß ein neuer Bund und eine neue Ordnung werde aufgerichtet werden: Jerem. 31, 13; Hebr. 8, 8 — daß an die Stelle der alten Taufe eine neue treten werde: Jesai. 43, 18; 48, 21; 3, 11; Joh. 3, 5 — daß das alte schwere Joch und die alte Herrschaft der vorchristlichen Gewaltstaaten aufhören werde, um einer neuen Gewalt, dem sanften Joche Christi, zu weichen: Psalm 2, 1; Matth. 11, 28; Jerem. 30, 8 — daß neue Hirten an die Stelle der alten treten werden: Ezech. 34, 10; Jerem. 3, 15; 31, 10 — daß der alte Tempel aufhören und Christus Haus und Tempel Gottes sein werde: 2 Chron. 17, 3. 11; 2 Kön. 7, 11. 16; Matth. 24, 2; Joh. 2, 19; Mark. 14, 58 — daß das alte Opfer aufhören und ein neues an dessen Stelle treten werde: Jesai. 1, 11; Psalm 49, 14. 24; Jesai. 4, 6; Malach. 1, 10 — daß das alte Priesterthum aufhören und ein neuer Priester kommen werde, um Priester auf ewig zu sein: 1 Kor. 2, 35 — daß ein anderer Prophet gleich Moses auftreten werde, der ein neues Gesetz bringen werde und noch mehr gehört werden müsse: 5 Mos. 18, 18; Apstgsch. 3, 22; 7, 37 — daß ein zweifaches Volk von Gott vorausbestimmt sei, ein kleineres und ein größeres: 1 Mos. 25, 23 (die 2 Söhne der Rebekka); Oseas 2, 24; 1, 10 — und die Kirche, die anfangs unfruchtbar war, eine weit größere Zahl von Söhnen haben werde, als die Synagoge: Jesai. 54, 1; 1 Mos. 16, 15 (Sara); Gal. 4, 3; 1 Mos. 29, 23 (Lia und Rachel); 30, 22 (Joseph, Rachel's Sohn und Vorbild Christi); 1 Kön. 1, 2 (Helkanna's Gattinen, Phenenna und Anna, Samuel's Mutter); 1 Kön. 2, 5; Offenb. 1, 4 (zum Belege, daß die Kirche sieben Söhne hat, analog den sieben Tagen der Schöpfung [1 Mos. 2, 2], den sieben Engeln vor Gottes Thron [Tob. 12, 15], den sieben Armen des Leuchters „in tabernaculo martyrii“ [2 Mos. 25, 31], den sieben Augen des Herrn [Zach. 3, 9], den sieben Geistern und Leuchtern in Offenb. 1, 21 und den sieben Säulen, die den Tempel der Weisheit tragen Sprichw. 9, 1). — Auch dieß ist im A. T. vorausgesagt, daß der Sohn Gottes bei den Heiden mehr Glauben finden werde, als bei den Juden: 1 Mos. 12, 1; Apstgsch. 7, 3;

1 Mos. 27, 27; 48, 17; 49, 8; 4 Mos. 23, 24; 5 Mos. 28, 24; Jerem. 6, 17; Psalm 17, 47; Jerem. 1, 5; Jesai. 55, 4. 5; 11, 10; 9, 1; Matth. 4, 16; Jesai. 45, 1; 66, 18; 5, 25; 52, 15; 65, 1; Röm. 9, 14; 10, 20; Ephes. 12, 13; Apstgsch. 13, 46 — daß die Juden der himmlischen Speise und des himmlischen Trankes und jeder Gnade verlustig gehen werden und das Verlorne den Christen zu Theil werden soll, und daß der neue Name der Christen auf Erden ein gesegneter sein soll: Jesai. 5, 26; 3, 1; Psalm 33, 8; Joh. 7, 35. 37; Joh. 6, 54 — daß weit mehr Heiden, als Juden, in's Reich Gottes eingehen werden: Matth. 8, 11 — daß die Juden nur durch die Taufe und durch Befolgung der Lehre Christi die an Christus begangene Blutschuld abwaschen können: Jesai. 1, 15.

§. 22.

Die richtige Erklärung über Zeit und Grund der Abrogation des A. T. ist in den bereits angeführten Aussprüchen und Darlegungen der christlichen Lehrer angegeben. Der Alte Bund hörte auf, als der Neue in's Leben trat; durch den Eintritt der vollkommenen Offenbarung war die vorbereitende unvollkommene Offenbarung antiquirt. Israel wurde nicht deßhalb verworfen, weil es am Gesetze hieng, sondern weil und insoweit es über dem Buchstaben des Gesetzes den Geist desselben vergessen hatte. Für das Volk Israel war das alttestamentliche Gesetz nicht bloß seinem Geiste nach, der ewig beharrt, sondern auch dem Buchstaben nach verbindlich, so gewiß das Mosaische Gesetz, wenn auch nur mittelbar, Gottes Gesetz war. In dieser Hinsicht überschritten nicht bloß Barnabas, sondern zeitweilig auch Tertullian und Origenes die rechte Gränze: Tertullian, wenn er die alttestamentlichen Speiseverbote [1]) — Origenes [2]), wenn er das gesammte alttestamentliche

[1]) Tertull. adv. Marcion. V, 5.

[2]) Si adsideamus literae, et secundum hoc, vel quod Judaeis, vel id quod vulgo videtur accipiamus quae in lege scripta sunt, erubesco dicere et confiteri, quia tales leges dederit Deus. Videbuntur enim magis elegantes et rationabiles hominum leges v. g. vel Romanorum vel Atheniensium vel Lacedaemoniorum. In Levitic., Hom. VII. (Opp. ed. de la Rue, Tom. II, p. 226.) — Nähere Ausführung dessen in Origenes' Werk de Principiis, Lib. IV, n. 17.

Gesetz dem Buchstaben nach verwarf. Demgemäß wäre durch den Buchstaben der Geist nicht bloß verhüllt, sondern auf eine für den Juden als solchen undurchdringliche Weise verdeckt gewesen. Epiphanius [1]) hegt eine mildere Ansicht, und zeigt durch eine geistvolle Vergleichung, wie der im Buchstaben verborgene Geist sich nur allmählich enthüllen konnte, und innerhalb des Judenthums gerade durch die fortschreitende Entartung des am bloßen Buchstabendienste hängenden Judenthums zu stets fortschreitender Enthüllung sollicitirt wurde, bis zu dem Puncte, wo er durch die in Christus eintretende neue Offenbarung über sich selbst hinausgehoben wurde. Die fortschreitende Entwickelung der geistigen Erleuchtung und die successive Erhebung des jüdischen Geistes über sich selbst — sagt Epiphanius — ist mit einer successiven Abthuung seiner jüdischen Gewandung zu vergleichen. Moses wurde befohlen, am heiligen Orte seine Schuhe abzulegen, d. h. zu Mosis Zeit stand Israel auf der ersten und untersten Stufe des Einganges in das Reich der geistigen Erkenntniß, wo von ihm nur so viel gefordert wurde, daß es das Heilige, dessen Offenbarung ihm zu Theil wurde, nicht mit erdhaftem Schmutze beflecke. Der Prophet Jeremias [2]) hingegen mußte auf Gottes Geheiß alle seine Gewande bis auf ein die dürftigste Blöße bedeckendes Perizoma abwerfen. Johannes trug an seinem Leibe gar nichts mehr von den Stoffen, mit welchen seine Volksgenossen sich kleideten; er besaß bloß einen Überzug von Kameelhaaren. Christus und die Apostel endlich waren des Irdischen vollkommen entkleidet, um einzig nur in den Glanz der himmlischen Gnade und Wahrheit gehüllt zu werden.

§. 23.

Die lateinischen Lehrer Novatianus und Ambrosius erläuterten die pädagogischen Gesichtspuncte, aus welchen die zeitweilige Geltung des alttestamentlichen Gesetzes zu erklären ist. Novatianus [3]) geht in Erklärung der jüdischen Speiseverbote von der mit der fortschreitenden Entwickelung der menschlichen Sinnlichkeit parallel gehenden Vergröberung des menschlichen Nahrungsbedürfnisses aus. Im

---

[1]) Ancoratus, n. 117.

[2]) Jerem. c. 13.

[3]) De cibis Judaicis. Vgl. oben §. 21.

Paradiese aß der Mensch nur von Baumfrüchten. Nach der Sünde mußte er seine Nahrung der Erde entraffen. Später wurde ihm die Fleischnahrung zum Bedürfnisse. Um jedoch das dadurch genährte sinnliche Gelüsten einzuschränken und die thierische Verrohung des sinnlichen Nahrungstriebes zu verhüten, wurde durch das Gesetz ein Unterschied zwischen reinen und unreinen Thieren gemacht. Die verschiedenen Arten der unreinen Thiere sollten nebenbei den Hebräern die verschiedenen Arten sündhafter Begehrungen und Leidenschaften symbolisiren, und das Gebot der Enthaltung von jenen Thieren sie an die Pflicht der Meidung der durch dieselben figürlich ausgedrückten sündhaften Leidenschaften mahnen [1]); nebstdem sollten sie durch das gesetzliche Speiseverbot in der Tugend der Mäßigkeit geübt werden. Da die genannten Thiere nicht an sich unrein, vielmehr alles von Gott Geschaffene gut ist, so fiel mit Eintritt der vollkommenen Offenbarung in Christus das Speiseverbot selbstverständlich weg, ebenso selbstverständlich dauern aber die durch dasselbe figürlich eingeschärften moralischen Gebote fort.

Ambrosius bespricht in einigen, an verschiedene Freunde gerichteten Briefen [2]) das Verhältniß des alttestamentlichen Gesetzesdienstes zur neutestamentlichen Offenbarung. Er knüpft in seinen Erklärungen an die maaßgebenden Paulinischen Stellen: Röm. 5, 20; 4, 15; Gal. 3, 24 an, woraus sich bereits entnehmen läßt, in welchem Sinne er das alttestamentliche Gesetz, trotzdem, daß es nur die Manifestation der Schwäche und Sündhaftigkeit der gefallenen Menschennatur sollicitiren konnte, für eine bestimmte Zeit als nothwendig erachtete. Wäre der Mensch nicht gefallen, so wäre ein geschriebenes Gesetz nie nothwendig geworden; nachdem es aber nothwendig geworden, sollte es in Jenen, die ihm unterthan waren, aus dem Gefühle ihrer Ungenüge vor dem Gesetze heilsame Demuth als nothwendige Prädisposition für die Aufnahme der erlösenden Gnade Christi hervorbringen. Die mit Blutvergießen verbundene Beschneidung war nothwendig, so lange noch nicht Christus mit seinem Blute unsere Schuld gezahlt hatte; seitdem ist es aber nicht mehr nöthig, ut viritim sanguis singulorum circumcisione fundatur, cum in sanguine Christi circumcisio universorum celebrata sit [3]).

---

[1]) Vgl. auch Barnabas c. 10; Tertullian Adv. Marcion. II, 18.
[2]) Ep. 72. 73. 74. 75. [3]) Ep. 72.

Augustinus [1]) findet bereits in den Worten, durch welche Gott die Beschneidung anbefahl, auch schon ausgedrückt, daß dieselbe nicht um ihrer selbst willen verbindlich sei und daß sie nur temporäre Geltung haben soll. Masculus qui non circumcidetur carnem praeputii sui octavo die — spricht Gott zu Abraham [2]) — interibit anima illa de genere ejus, quia testamentum meum dissipavit. Es fragt sich nun, welches testamentum, welcher Bund in diesen Worten gemeint sei? Augustinus meint, es könne nicht die Beschneidung und der Bund der Beschneidung als solcher gemeint sein; vielmehr war ja die Beschneidung selber nur das Zeichen einer Wiedergeburt von dem durch den Bruch eines ersten Bundes über den Menschen gekommenen Todes. Dieses erste testamentum lautete: Qua die ederitis, morte moriemini. Es ist also von jener dissipatio testamenti die Rede, vermöge welcher Alle in Adam gesündiget haben, und wofern sie nicht wiedergeboren werden, unrettbar verloren gehen. Denn die Unterlassung der Beschneidung als solcher könnte den Kleinen nicht als eine verschuldete Handlung, als eine dissipatio testamenti angerechnet werden; diese Unterlassung wäre ja nur Schuld Jener, welche am Kinde die Beschneidung vorzunehmen haben.

§. 24.

Diese Erklärungen der christlichen Lehrer über die bloß relative und temporäre Geltung des alttestamentlichen Gesetzes waren nicht bloß gegen die Juden gerichtet, sondern galten eben so gut auch den judaisirenden oder förmlich judaistischen Christensecten, welche sehr früh aus den zum Christenthume bekehrten Juden sich bildeten, und unter mehr oder weniger Hinneigung zum jüdischen Gesetzesdienste bis in's vierte und fünfte Jahrhundert fortbestanden. Abgesehen von den Ebioniten, die eigentlich noch ganz und gar auf dem Boden des Judenthums standen, und von den übrigen Juden nur dadurch sich unterschieden, daß sie Jesum für den wirklichen, aber freilich nur menschlichen, nicht gottmenschlichen Messias hielten, gab es auch sogenannte Nazaräer, welche Christum für den aus der Jungfrau gebornen Sohn Gottes hielten [3]), und die Verpflichtung

---

[1]) Civ. Dei XVI, c. 27. [2]) 1 Mos. 17, 14.

[3]) Hieron. ep. 74 ad Augustinum; Epiphan. Haer. 29, 7.

zur Beobachtung der jüdischen Legalien auf die Judenchristen beschränkten [1]), daher sie auch die von den Ebioniten verworfene Auctorität des Apostels Paulus anerkannten [2]). Die von dem apostolischen Concil zu Jerusalem declarirte Aufhebung der Legalien [3]) verstanden sie dem Gesagten zufolge nur als eine den Heidenchristen angediehene Schonung und Nachsicht, welche von den Söhnen der Beschneidung und den Kindeskindern derselben nicht angesprochen werden dürfe. Diesem Irrthume gegenüber [4]) zeigt der heilige Irenäus [5]) mit denselben Gründen, die wir bereits aus den Schriften anderer christlicher Lehrer vernommen haben, daß das Ceremonialgesetz des A. B. im N. B. völlig abrogirt sei. Das alttestamentliche Ritualgesetz hatte bloß den Zweck der Vorbildung und Vorbereitung auf Gottesdienst und Opfer des N. B.; er war für Gott ein Mittel, sein Volk zur Sittlichkeit und zur rechten und vollkommenen Gottesverehrung im N. T. zu erziehen. Im Christenthume sollte der Gesetzeszwang wegfallen, und in freiwilligem Gehorsame das ewige und unvergängliche Gesetz, das Gott dem Menschen in's Herz geschrieben, auf eine weit vollkommenere Art, als es im A. T. vorgeschrieben war, erfüllt werden [6]). In diesem Sinne werde Christus selber vom Apostel Ziel und Erfüllung des Gesetzes genannt [7]). Epiphanius [8]) verweist die Nazaräer auf den Fluch, den Moses über Denjenigen ausspricht, welcher nicht bei dem ganzen Gesetze ausharrt [9]), und fragt sie, wie sie nach Zerstörung Jerusalems noch das Gebot 2 Mos. 23, 17 zu erfüllen gedächten? Er lobt übrigens ihre Kenntniß der hebräischen Sprache, theilt mit, daß sie das A. T. in der Ursprache läsen [10]); ob sie an die Gottheit und übernatürliche Geburt Christi glauben, weiß er nicht mit Bestimmtheit zu sagen. Als ihre Hauptsitze bezeichnet er Beröa,

---

[1]) Hieron. ad Isai. 1, 12.

[2]) Hieron. ad Isai. 1, 9.

[3]) Apstgsch. 15, 28. 29.

[4]) Justinus rechnet ihnen diese Meinung noch nicht als häretischen Irrthum an. Vgl. Dial. c. Tryph., c. 47.

[5]) Adv. haer. IV, 13—17.

[6]) Matth. 19, 17 ff.

[7]) Röm. 10, 4.

[8]) Advers. haer. Lib. I, Tom. II, haer. 29, n. 7. 8.

[9]) 5 Mos. 27, 26.

[10]) Hieronymus lernte das Hebräische von einem Nazaräer. Vgl. Hieron. Catal. scriptt. eccles., c. 3.

Pella, Cocabe, also überhaupt die nordöstlich an Palästina stoßenden Gebietstheile Syriens.

Chrysostomus beklagt in der ersten seiner acht Homilien gegen die Juden [1]), daß es noch zu seinen Zeiten in Antiochien Christen gebe, welche nicht nur die jüdischen Bräuche hoch stellen, sondern sogar mit einer Art abergläubischer Verehrung auf die Synagoge hinblicken. So habe ein christliches Weib ihn um Schutz gegen einen christlichen Mann angegangen, der durchaus wollte, daß der vom Weibe ihm in irgend einer Angelegenheit zu leistende Eid in der Synagoge abgelegt werde, weil diese ein ganz besonders schauerlicher, ehrfurchterweckender Ort wäre. So verblendet ist man also, daß man den jüdischen Cult und die jüdischen Bräuche, die im unerleuchteten Widerstreben gegen die christliche Wahrheit zur verdammungswürdigen Superstition geworden, mit scheuer Ehrfurcht betrachtet, und die von Gott verlassene, zu einem Aufenthalte der Dämonen gewordene Synagoge für einen heiligen Ort ansieht! Die Synagoge ist nicht besser, als das heidnische Theater voll schamloser Unzucht; Gott selber hat durch den Mund der Propheten das abtrünnige Israel des Hurens mit fremden Götzen geziehen [2]), die Synagoge mit einer Räuberhöhle verglichen [3]), und von ihr sich abgekehrt [4]). Hätte Israel den wahren Gott erkannt, so würde es seinem eingebornen Sohne geglaubt haben [5]); statt dessen aber hat es denselben gekreuziget und den Fluch dieses Mordes über sich und seine ganze Nachkommenschaft herabgerufen [6]). Man glaubt die Synagage für ehrwürdig halten zu müssen, weil daselbst die Bücher Mosis und der Propheten hinterlegt sind; aber in diesem Falle muß man auch den Serapistempel in Ägypten für heilig halten, weil in demselben noch heutzutage die unter Ptolemäus Philadelphus angefertigte Übersetzung der Siebziger aufbewahrt wird. Nach den Worten des Propheten [7]) war selbst der Tempel zu Jerusalem trotz der Bundeslade und der Cherubim kein heiliger Ort, weil Diejenigen, die sich daselbst versammelten, un-

---

[1]) Homilia advers. Judaeos, Opp. Tom. I, p. 587—688. Gehalten zu Antiochien a. 386 u. 387.

[2]) Jerem. 3, 3.

[3]) Jerem. 7, 11; 12, 8.

[4]) Jerem. 12, 7.

[5]) Joh. 8, 19.

[6]) Matth. 27, 23.

[7]) Jerem. 7, 4.

heilig waren; um wie viel weniger ist es die Synagoge, in welcher die Heiligthümer des Tempels nicht mehr vorhanden sind! Der Tempel zu Jerusalem wird nach der untrüglichen Vorhersagung Christi [1]) in aller Zeit nicht mehr wiederhergestellt werden [2]); diese Weissagung Christi ist aber nur die Bestätigung einer bereits im A. B. geschehenen Vorausfündung. Eine dreimalige Knechtschaft ist dem Volke Israel im A. T. vorausgefündet worden, die ägyptische, die babylonische und diejenige, welche in den Tagen des Antiochus Epiphanes über Israel verhängt wurde, und zugleich wurde die Dauer der Jahre einer jeden dieser drei Gefangenschaften festgesetzt: 400 Jahre für die erste [3]), 70 Jahre für die zweite [4]), von der letzten wurde vorausgefündet, daß sie immer dauern sollte. Die den zwei ersten Gefangenschaften vorausgesagte Zeitdauer hat sich dem Zeugnisse der Geschichte zufolge erfüllt; somit wird auch an der für die dritte bestimmten Zeit nicht gezweifelt werden können, und es möchte sich etwa bloß darum handeln, ob wirklich eine perpetuirliche Darniederwerfung des Judenthums vorausgesagt sei. Dieß ist nun unzweifelhaft der Fall. Beim Propheten Daniel sind von 8, 2 — 9, 27 die Geschicke des Judenvolkes von den Zeiten der Perserherrschaft bis auf Christus, und von da bis an's Ende der Welt vorausgefündet, letzteres freilich nur mit wenigen Worten (9, 27), aber so entschieden, daß Josephus Flavius [5]), der als Ausleger der Stelle auf jüdischem Standpuncte steht, von der Wiedererbauung des Tempels, d. i. von der Wiederherstellung des jüdischen Volkes, nicht zu reden wagt. Die seit Zerstörung Jerusalems verflossenen Jahrhunderte geben vor der Hand der Wahrheit des biblischen Wortes Zeugniß; die erste Auflehnung der Juden unter Hadrian hatte einzig die Folge, daß die Stadt Jerusalem ihren nationalen Namen verlor und von nun an Älia Capitolina hieß; ihre Empörung unter Constantin endete mit schmachvoller Züchtigung; ihr unter Julian's Herrschaft unternommener Versuch zur Wiederherstellung des Tempels mißlang. Und ebenso wird es mit jedem nachfolgenden Versuche einer Wiederherstellung der jüdischen Nation und des jüdischen Gottesdienstes gehen. Und mit

[1]) Luk. 21, 24 ff.
[2]) Hom. adv. Judaeos, Orat. V.
[3]) 1 Mos. 55, 13; 2 Mos. 5, 16.
[4]) Jerem. 29, 10; Dan. 9, 2.
[5]) Antiqq. Jud. X, 14.

Recht; denn sie sind mit einem Fluche belastet, der schwerer ist, als irgend einer der schwersten Flüche, die auf einem Volke ruhen können [1]); die Anbetung des goldenen Kalbes konnte ihnen von Gott verziehen werden; die Tödtung Christi aber kann nur durch eine bis an's Ende aller irdischen Zeit dauernde Leidensgeschichte des jüdischen Volkes gesühnt werden [2]).

§. 25.

In der zweiten seiner Reden gegen die Juden rügt Chrysostomus, daß es in Antiochien noch immer Christen gebe, welche meinen, daß man in Hinsicht auf die Passahfeier an die jüdische Zeitbestimmung und an jüdische Bräuche in Begehung der Osterfeier sich zu halten habe, als ob nicht das jüdische Passahfest durch das christliche Osterfest aufgehoben, und als ob es den Juden nach Zerstörung des Tempels in Jerusalem noch möglich wäre, das Passahfest ohne Verletzung der Vorschrift 5 Mos. 16, 5 zu begehen. Chrysostomus berührt mit dieser Rüge einen Zwiespalt in der kirchlichen Festpraxis, der bereits im zweiten Jahrhunderte zu ernstlichen Mißhelligkeiten geführt hatte. Eusebius [3]) berichtet aus Melito's nicht mehr vorhandener Schrift *περὶ τοῦ Πάσχα*, daß c. a. 170 zu Laodicea ein heftiger Streit über die Passahfeier ausgebrochen sei. Worauf sich dieser Streit bezogen habe, ist aus den im Chronicon paschale aufbewahrten Fragmenten einer gleichfalls über das Pascha verfaßten Schrift des Bischofes Apollinaris von Hierapolis, eines Zeit- und Meinungsgenossen Melito's, zu ersehen [4]). Apollinaris wirft Denjenigen, welche den Streit hervorgerufen hatten, vor, daß sie behaupteten, Christus hätte am 14ten Tage des Monates Nisan mit seinen Jüngern das Osterlamm gegessen und am Tage der ungesäuerten Brote den Kreuzestod erlitten; sie wollen dieß aus

---

[1]) Oratio VI, p. 655.

[2]) Augustinus bemerkt (Enarr. in Psalm. 68, Serm. 2): Minus peccaverunt Judaei crucifigentes in terra ambulantem, quam qui contemnunt in coelo sedentem . . . . .

[3]) Hist. eccl. IV, 26.

[4]) Die beiden Fragmente sind auch in Gallandii Biblioth. Patrum Tom. I, p. 680 abgedruckt.

dem Matthäusevangelium herauslesen, während ihnen doch die Evangelien einstimmig widersprächen. Denn in jenem Jahre, in welchem Christus litt und starb, war er selbst das Osterlamm, wurde also am 14ten Nisan gekreuziget und am jüdischen Ostertage begraben. Diejenigen nun, welche das Gegentheil behaupteten, und meinten, Christus hätte in seinem Todesjahre am 14ten Nisan noch das jüdische Passah mitgefeiert, hießen die Quatuordecimani, und wurden um ihres Irrthums willen von Clemens Alexandrinus [1]) und Hippolytus [2]) bekämpft. Den Genannten schließt sich Eusebius [3]) an; angenommen, daß Christus wirklich noch das jüdische Passah mitgefeiert hätte — bemerkt Eusebius — so wäre dieß lediglich eine geschichtliche Thatsache, aus welcher sich kein Befehl Christi, den Judenbrauch beizubehalten oder nachzuahmen, herauslesen ließe. Es gab indeß Quatuordecimaner, welche meinten, daß schon der im A. Testamente ausgesprochene Befehl Gottes genüge, die Christen zur fortdauernden Beobachtung des jüdischen Passah (und Passahmahles) zu verpflichten; denn es stehe geschrieben, daß Derjenige verflucht sei, der es anders halte. Ein Quatuordecimaner solcher Art war der Montanist Blastus, welchen Irenäus bekämpfte [4]), und der Verfasser des Anhanges zu Tertullian's Schrift De praescriptionibus des Kryptojudaismus bezichtiget [5]). Auch Hippolytus [6]) und Epiphanius [7]) gedenken dieser Art von Quatuordecimanern; Letzterer hebt ausdrücklich hervor, daß sie aus einer Mischung montanistischer Secten, der Kataphryger und Priscillianer, hervorgegangen seien. Hippolytus nennt sie beschränkte und eigensinnige Menschen, welche nicht einsähen, daß die alttestamentliche Fluchandrohung in Betreff der Paschaobservanz nicht den Christen, sondern den Juden gelte, die einst gegen das wahre, durch die figürliche Feier des alttestamentlichen Pascha bloß vorgebildete Pascha sich auflehnen würden.

[1]) In einem verloren gegangenen *Λόγος περὶ Πάσχα.*

[2]) Ein Fragment aus Hippolyt's verloren gegangener Schrift De Paschate findet sich im Chronicon Paschale (p. 12 ff., ed. Dindorf).

[3]) De Paschate. Abgedruckt in Maji Collect. Nov. Patr., Tom. IV, p. 208 ff.

[4]) In einer Schrift de Schismate. Vgl. Euseb. H. E. V, 15.

[5]) Blastus latenter judaismum voluit introducere. Pascha enim dixit non aliter custodiendum esse, nisi secundum legem Moysis, decimaquarta mensis. Praescript. c. 55. — Gegen Blastus ist vielleicht die kleine, in Pitra's Spicileg. Solesm., Tom. I, p. 9 ff. mitgetheilte Schrift eines Anonymus De solennitatibus, sabbatis et neomeniis gerichtet.

[6]) Philosophumena VIII, 18. [7]) Adv. haer., Lib. II, Tom. I, haer. 50.

Zu diesen judaisirenden Quatuordecimanern gehören denn auch jene, welche Chrysostomus in seinen vorhin erwähnten Reden bekämpft, ferner die Audianer, die auch vermöge ihres Anthropomorphismus eine gewisse geistige Verwandtschaft mit dem auf eine unerleuchtete Buchstabengläubigkeit beschränkten Rabbinismus des talmudischen Judenthums verrathen. Sie beriefen sich für ihre judaistische Observanz bezüglich des Osterfestes, das ihnen mit den jüdischen dies azymorum zusammenfiel, auf die apostolischen Constitutionen, in welchen die Christen angewiesen werden, das Osterfest zu derselben Zeit, wie ihre aus der Beschneidung hervorgegangenen Brüder zu feiern. Epiphanius [1]) will nun nicht gerade die von Manchen bestrittene Echtheit der apostolischen Constitutionen in Frage stellen, hält dieß aber im vorliegenden Falle auch gar nicht für nöthig, da die angeführte Constitution weder dem Wortlaute, noch dem Sinne nach der judaistischen Auffassung der Audianer irgend eine Stütze biete. Nicht mit den in der Beschneidung Verharrenden (Juden), sondern mit den Brüdern, die aus der Beschneidung hervorgegangen (Judenchristen), sollen die übrigen (Heidenchristen) das Osterfest gemeinsam begehen, und zwar deßhalb, um eine gleichförmige Praxis zu haben, und die geistige Einheit des gemeinsamen Glaubens auch in der kirchlichen Festfeier sichtbar hervorzustellen. Nicht das Mosaische Gesetz, sondern der Wunsch, die christliche Eintracht zu wahren, ist der bestimmende Grund der in den apostolischen Constitutionen gegebenen Vorschrift. Aber abgesehen hievon, würde die von Audianern festgehaltene Praxis mit den anderweitigen Anordnungen der apostolischen Constitutionen confligiren. Diese schreiben vor, daß die Christen während des jüdischen Passahmahles trauern sollen, weil der jüdische Passahtag der Todestag Christi sei; am nächstfolgenden Tage der ungesäuerten Brote aber, wenn die Juden trauern, sollen die Christen frohlocken. Wie nun, wenn der jüdische Passahtag auf einen Sonntag fällt? Sagen die apostolischen Constitutionen nicht, daß Derjenige von Gott verflucht sei, welcher den Sonntag zu einem Trauertage mache? Zudem schreiben die apostolischen Constitutionen vor, daß Ostern jederzeit nach der Frühlingsnachtgleiche gefeiert werde; hieran halten sich indeß die Juden nicht, indem seit Auflösung ihres Gemeinwesens auch ihr Religionswesen in Unordnung und Verfall

[1]) Adv. haer. Lib. III, Tom. I, haer. 70.

gekommen ist. Würde Ostern in einem Jahre vor der Frühlingsnachtgleiche gehalten, und fiele das nächstfolgende Osterfest nach der Frühlingsnachtgleiche des nächsten Jahres, so würde zwischen beide Osterfeste ein Zeitraum eingeschoben, der, ein volles Jahr ausfüllend, ohne Ostern wäre, während das vorausgegangene Jahr zwei Ostern gehabt hätte.

Außer den judaisirenden Quatuordecimanern gab es aber noch andere, welche sich auf ein in ihren Bisthümern vererbtes apostolisches Herkommen beriefen. Bereits zwischen Polykarp von Smyrna und dem Papste Anicet (c. a. 158) kam die Differenz zwischen kleinasiatischer und römischer Zeitbestimmung zur Sprache. Die Kleinasiaten wollten nämlich den Tod des Herrn jedes Jahr am 14ten Nisan feiern; die Abendländer hielten aber an der Thatsache fest, daß Christus an einem Freitage verschieden sei, und trafen mit den Kleinasiaten nur in jenen Jahren zusammen, in welchen der 14te Nisan auf einen Freitag fiel. Papst Victor wollte (a. 196) die abendländische, von den Aposteln Petrus und Paulus herrührende Zeitbestimmung des Osterfestes zur allein geltenden erheben; und in der That sprachen sich, mit Ausnahme der kleinasiatischen, alle Synoden dafür aus, es sei kirchliche Regel, daß das Geheimniß der Auferstehung an keinem anderen Tage, als an einem Sonntage, gefeiert werden dürfe. Polykrates von Ephesus leistete mit den Bischöfen seines Metropolitansprengels dem Papste Widerstand, und berief sich auf die Apostel Johannes und Philippus, welche das Herkommen der kleinasiatischen Kirche gegründet hätten[1]). Irenäus vermittelte für dieses Mal den Frieden durch Begütigung des Papstes; die weiterhin aber in Bestimmung der Osterzeit hervortretenden Differenzen zwischen Protopaschiten (Kleinasiaten) und Äquinoctialisten[2]), welche letztere wieder vermöge einer verschiedenartigen Computation der Ostercyclen unter sich differirten (Alexandriner und Römer), machten eine uniforme Regelung dieser Angelegenheit nothwendig. Das Concil von Arles (a. 314) verordnete, daß das Osterfest per omnem orbem uno die et eodem tempore gefeiert werde. Auf der ökumenischen Synode zu Nicäa kam diese Sache abermals zur Sprache, und der Beschluß von Arles wurde zum allgemeinen unverbrüchlichen Kirchengesetze

[1]) Euseb. Hist. eccl. V, 24.

[2]) Varietas ecclesiae orta est — sagt der oben (S. 63, Anm. 5) citirte Ano-

erhoben. Kaiser Constantin äußert sich hierüber in würdiger Weise in seinem Schreiben an alle Jene, die der Synode nicht angewohnt hatten [1]: Es sei von allen auf der Synode Anwesenden als geziemend erachtet worden, daß jenes Fest, durch welches wir die Hoffnung der Unsterblichkeit erhalten, von Allen nach Einer Weise und ohne Anstoß für Andere gefeiert werde. Besonders habe man es für unwürdig erachtet, in Zeitbestimmung des Festes sich nach der Rechnung der Juden zu richten; nicht von ihnen, sondern vom Erlöser habe die Kirche die Regel ihres Lebens und ihrer Gottverehrung empfangen. Constantin weist nun im Besonderen darauf hin, daß die christliche Woche mit dem Sonntage beginne; er hebt hervor, wie es stören und verletzen müsse, wenn der eine und selbe Tag von den Einen als Freudentag, von den Anderen als Trauertag begangen werde, von den Einen an diesem Tage gefastet werde, während die Anderen festliche Mahlzeiten halten; es schicke sich nicht, daß in einer so heiligen Sache eine so auffällige Verschiedenheit obwalte.

Von dieser Zeit wurde es Sitte, daß der Tag, an welchem Ostern zu feiern sei, jährlich durch ein allgemeines Ausschreiben des Papstes bekannt gegeben wurde [2]. Mit der jährlichen Berechnung des Osterfestes war der Patriarch von Alexandrien betraut, in dessen Kirchensprengel die öffentliche Ausschreibung des Ostertages eine von Alters hergebrachte Sitte war, daher denn die Patriarchen der Alexandrinischen Kirche auch nach dem Concil von Nicäa noch fortfuhren, in ihren Sprengeln den Ostertag auszuschreiben [3], wäh-

---

nymus — aliis sufficere credentibus ut non in XIV cum Judaeis pascha celebrarent; alii autem hoc fortiter cauteque custodiunt, ut immolationem veri agni, qui tollit peccatum, ante XIV celebrare non audeant, secundum illud legale praeceptum, quod Dominus ad passionem veniens minime contemsit, sed ait: Observabitis eum usque ad XIV lunam (Exod. 12, 6). Quod nunc maxime Ecclesia, auctoritatem Sedis Apostolicae sequens, observat.

[1] Euseb. Vita Constantini. III, 18 – 20.

[2] Dieß scheint theilweise schon vor dem Concil von Nicäa stattgehabt zu haben. Vgl. Conc. Arelat. a. 314, can. 1.

[3] Solche literae heortasticae der Alexandrinischen Kirche sind noch vorhanden von Athanasius (im syrischen Texte mit angeschlossener lateinischer Übersetzung mitgetheilt in Maji Nova Patrum Bibliotheca, Tom. VI, p. 1—161), Theophilus (gegenwärtig in der lateinischen Übersetzung des heiligen Hieronymus vorhanden — vgl. auch Maji O. c., Tom. IV, p. 62), Cy-

rend von der römischen Kirche die Ausschreiben an alle Bischöfe und Kirchen des Abendlandes ergiengen.

§. 26.

Die Abthuung der jüdischen Legalien und Bräuche in der christlichen Kirche stützte sich auf die Überzeugung, daß, nachdem mit dem Anbruche der Erlösungszeit die Wirklichkeit dessen gesetzt sei, was durch die Legalien vorgebildet worden, das Bild der Sache, der Schatten der Wahrheit zu weichen habe. Um dieß recht entschieden hervorzustellen und kundzugeben — bemerkt der schon erwähnte Verfasser der Schrift de solennitatibus etc. [1]) —, habe Christus selber Manches contra figuram gethan. Dahin gehöre, daß er, das unschuldige Gotteslamm, sich nicht bereits am 10ten Nisan greifen ließ, obwol gemäß 2 Mos. 12, 15 das jüdische Osterlamm bereits an diesem Tage ausgesondert und zur Schlachtung bereit gehalten werden mußte. Ferner wurde das jüdische Osterlamm, wie ganz natürlich, erst dann genossen, nachdem es geschlachtet und zubereitet war; Christus aber reichte seinen Leib und sein Blut seinen Jüngern dar, bevor er seinen Leiden entgegengieng. Endlich wurde Christus nicht am 14ten, sondern am 15ten Nisan gekreuziget, um anzudeuten, daß der von den Juden bis dahin gefeierte 14te Nisan sammt seinem Opfer aufgehoben sei.

Das Gesagte setzt voraus, daß das Alte Testament gemeinhin als Figura Novi Testamenti aufzufassen sei, und dieß wird von den christlichen Lehrern gemeinhin festgehalten. So findet der Verfasser des Briefes Barnabä bereits in dem Factum, daß Abraham 318 Männer aus seinem Hause beschnitt, eine mystische Beziehung auf Christus. Die Zahl 318, durch griechische Buchstaben ausgedrückt, wird I H T geschrieben. Die Buchstaben I. H. sind die Anfangsbuchstaben des Namens Jesus, T ist das Zeichen des

---

rillus Alexandrinus (Opp. Tom. V, P. II). Unter den 29 Osterreden (epistolae paschales) Cyrill's sind mehrere gegen die Juden gerichtet, theils um sie ihrer hartnäckigen Verstocktheit zu zeihen (Hom. 1. 4. 8. 10. 20. 21. 29) theils um sie zum Glauben an den wahren Messias, den menschgewordenen Sohn Gottes, aufzufordern (Hom. 6. 22. 24).

[1]) Capp. 5 et 6.

Kreuzes. Moses, der während der Schlacht mit den Amalekitern die Arme betend in Kreuzesform ausbreitete, ist Sinnbild des durch Christus am Kreuze uns erworbenen Heiles. Der in 4 Mos. 29, 7. 12 erwähnte Bock, der für alle Sünder geopfert werden soll, deutet auf Christus hin. Die Priester sollen das Eingeweide des Bockes ungesalzen, mit Essig, verzehren, während das Volk fastet und in Sack und Asche trauert; die Priester sind bei dieser Handlung Vorbilder Christi, welchem am Kreuze Essig mit Galle gemischt gereicht wurde. Der in 3 Mos. c. 16 erwähnte Sündenbock wird angespieen, durchstochen, um sein Haupt eine Purpurwolle gelegt, er hierauf in eine Wüste gejagt, die Wolle von seinem Haupte genommen und auf einen Brombeerstrauch gelegt, von dessen Früchten die Juden später essen werden. Die Beziehung auf den leidenden Christus und die Früchte seines Leidens legen sich von selber dar.

Justinus M. [1]) findet diese prophetische Typik mit allen übrigen Vätern ebensosehr in der alttestamentlichen Geschichte, als in den Mosaischen Institutionen ausgedrückt. Bereits der paradiesische Lebensbaum ist ein Sinnbild Christi gewesen, und ebenso deuten die Abbilder dieses Baumes des Lebens und der Kraft, die Ruthe Jakob's, die Ruthe Mosis, Ruthe und Stab David's (Psalm 91, 13), das von Elisäus in den Jordan geworfene Holz u. s. w. auf die Macht und Wirksamkeit Dessen hin, der als Ruthe aus der Wurzel Jesse sprossen sollte. Die Verdorrung der vom Engel geschlagenen Hüfte Israel's deutet typisch auf die Verdorrung des am Kreuze hinschmachtenden Leibes Christi. Das Bestreichen der Thürpfosten mit Lammesblut am Passahfeste und die von Moses auf ein Kreuz gehangene eherne Schlange bedürfen keiner Erklärung; die beiden Böcke, deren Opferung 3 Mos. 16, 8. 9 verordnet ist, deuten auf die doppelte Ankunft Christi hin, die Opferung des Semmelmehles war ein Vorbild des Abendmalbrotes, die fleischliche Beschneidung das Sinnbild der geistigen Beschneidung von aller Bosheit und Ungerechtigkeit, die zwölf Schellen am Talare des Hohenpriesters eine Sinnbildung der zwölf Apostel, deren schallendes Wort in alle Welt sich verbreitet (Psalm 18, 5).

---

[1]) Dial. c. Tryph., c. 40—42; 86. 94. 97. 111. 125.

Tertullian [1]) erkennt in Isaak und Joseph Vorbilder des am Kreuze leidenden, geopferten, verkauften und verrathenen Christus; Jakob's Segensworte über Joseph: Cornua unicornis cornua ejus etc. [2]) drücken eine besondere Beziehung auf das Kreuz aus.

Augustinus erkennt bereits in Sem's Namen etwas Typisches und Prophetisches [3]). Bei dem Opfer auf dem Berge Moriah [4]) hat nicht bloß Isaak, der geopfert werden sollte, und gleich Christus selbst das Opferholz zur Opferstätte trug, sondern auch der an Isaak's Stelle geopferte Widder eine typische Bedeutung; mit seinen Hörnern in den Strauch verwickelt, ist er Sinnbild des mit Dornen gekrönten Christus. Der Stein an der Stätte, an welcher Jakob im Traume die Engel auf der Himmelsleiter auf- und niedersteigend geschaut [5]), ist durch die nachfolgende Salbung durch Jakob zu einem Vorbilde des heiligen Altars Christi geweiht worden; Jakob bedeutete in jener Vision das Volk Israel, welchem das Heil erschienen, ja nach Joh. 1, 51 den Menschensohn selber. Aber nicht bloß einzelne Personen, sondern das gesammte jüdische Volk [6]) ist eine Weissagung auf Christus und auf das Reich Christi; die mystischen Salbungen der jüdischen Könige und Priester deuteten auf Christum hin [7]); die jüdischen Opfer waren Vorbilder des Fleisches und Blutes Christi [8]), welches geopfert werden sollte für die Sünden, die von Fleisch und Blut ausgegangen waren. Der Apostel Paulus sagt [9]) von der gesammten alttestamentlichen Geschichte: Omnia illa figurae nostrae fuerunt. Demgemäß sind an den von Gott erwählten Männern Israels Reden und Handlungen, von allen übrigen des jüdischen Volkes Dasjenige, was an ihnen oder durch sie der göttlichen Fügung gemäß geschah, in prophetischem Sinne zu deuten [10]).

---

[1]) Adv. Judaeos, c. 11.

[2]) 5 Mos. 33, 17.

[3]) Sem, de cujus semine Christus in carne natus est, dicitur nominatus. Quid autem nominatius Christo, cujus nomen ubique jam fragrat... Civ. Dei, XVI, 2.

[4]) Civ. Dei, XVI, 32.

[5]) Civ. Dei, XVI, 38.

[6]) Aug. contra Faust. Manichaeum, Lib. XIII, c. 4.

[7]) O. c. XIII, 15.

[8]) O. c. XXII, 17.

[9]) 1 Kor. 10, 6.

[10]) Contra Faust. XXII, 24.

§. 27.

Damit wären wir nun auf den geistlichen Verstand der heiligen Schrift hingeführt, in dessen Auslegung die Väter einen so großen Reichthum erbaulicher Gedanken zu Tage gefördert haben. Origenes unterscheidet einen dreifachen Verstand der Schrift, den buchstäblichen, moralischen und pneumatischen. Der pneumatische oder mystische Verstand enthüllt die himmlischen Dinge, die sich in den Thatsachen und Institutionen des A. B. abgeschattet haben, und erkennt in dem irdischen und weltlichen Geschehen die Bilder oder Hüllen ewiger Wahrheiten, die im Reiche Gottes auf Erden sowol, wie in den Himmeln ihre Wirklichkeit haben. Dieses ewig Wahre ist für uns Gegenstand theils unseres Glaubens, theils unseres Hoffens; daher die Eintheilung des mystischen Sinnes in den allegorischen und anagogischen Schriftsinn. Sofern das Alte Testament die Geheimnisse des N. T. vorbildet und in sich verschlossen hält, ist die den alttestamentlichen Schriften angemessene Auslegungsart die allegorische; für die neutestamentlichen Schriften die tropologische, welche die rechte Weise des christlichen Lebens im Geiste lehrt; im Verhältnisse zu diesen beiden Auslegungsarten ist die anagogische den Herrlichkeiten der zukünftigen Welt zugewendet, und bezeichnet als eine Anticipation des jenseitigen Schauens die höchste Stufe der dießseitigen geistigen Erhebung.

Soweit der allegorische Sinn, auf das A. T. angewendet, die christliche Auslegung desselben in sich schloß, war er zusammt dem tropologischen, der die im geistigen Sinne fortdauernde Verbindlichkeit des alttestamentlichen Gesetzes urgirte [1]), auch in der Controverse mit den Juden zu betonen, und wurde auch von den christlichen Lehrern urgirt, nachdem vorausgehend auf Grund der

---

[1]) Als Beispiele einer solchen tropologischen Auslegung können aus der mittelalterlichen Literatur erwähnt werden Petri Cellensis Liber de panibus und De Tabernaculo Libri II. Siehe Bibliotheca Magna (Colon. 1618) Tom. XII, P. II, p. 635—687. — Alle Auslegungsarten sind vereiniget in des hl. Thomas Aq. Erklärung des alttestamentlichen Gesetzes 1, 2 qu. 101—103. Vgl. meine Schrift über Thomas Aq. Bd. II, S. 548 — 569.

buchstäblichen Auslegung die Nothwendigkeit nachgewiesen worden war, im Heilande der Christen den im A. T. geweissagten Messias und Gründer einer neuen Ordnung zu erkennen. Zufolge des doppelten Zeugnisses, welches sowol der buchstäbliche [1]) als der geistliche Verstand des A. B. Christo und der Heilsordnung des N. T. geben, ist es nach Augustinus [2]) lediglich geistige Blindheit, wenn die Juden das christliche Heil nicht erkennen. Diese unerleuchtete Gesinnung ist Ursache — hebt Justinus hervor [3]) —, daß die jüdische Gesetzesauslegung zusehends mehr und mehr verkommt und an kleinlichen Äußerlichkeiten haften bleibt, die zur Erkenntniß des Schriftsinnes wenig oder nichts beitragen. Man untersucht z. B. umständlich, warum das Wort Abraham in der ersten Silbe nur Ein A habe, der Name Sara nur mit Einem R geschrieben werde; weßhalb aber der ganze Name des Auses, des Sohnes Nun's, in den Namen Jesus verwandelt worden, finde man des Nachdenkens nicht werth.

Die Juden glaubten die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen zum Theile aus ihrer eigenen Nationalgeschichte nachweisen zu können, und nahmen deßhalb an, daß die übrigen, deren Erfüllung in ihrer bisherigen Geschichte sich nicht nachweisen lasse, in der Zukunft eintreten werde. Die christlichen Lehrer wiesen ihnen nach — wie bereits gezeigt worden ist —, daß die antichristliche

---

[1]) Zu den buchstäblichen Zeugnissen für das Christenthum rechnet Augustinus auch die Überschriften mehrerer Psalmen: Quid sibi autem vult, quod sic praenotantur quidam psalmi, quos et ipsi (Judaei) legunt et habent in literarum auctoritate sanctarum, ut in eorum titulis scriptum sit: „Pro iis quae immutabuntur", textus vero eorundem psalmorum praedicat Christum: nisi quia eorum mutatio per illum futura praedicta est, per quem apparet impleta. Adv. Judaeos, n. 4.

[2]) Si intelligerent de quo praedixerit Propheta quem legunt: Dedi te in lucem gentium ita ut salus mea usque in fines terrae (Jesai. 49, 6) non sic coeci essent, non sic aegroti, ut in Domino Christo nec lucem agnoscerent nec salutem. Item si intelligerent quod infructuose ac inaniter cantant, de quibus sit praenuntiatum: In omnem terram exivit sonus eorum et in fines orbis terrae verba eorum (psalm. 18, 5), ad sonum Apostolorum evigilarent et verba eorum divina esse sentirent. O. c., n. 2.

[3]) Dial. c. Tryph., c. 113.

jüdische Auffassung des A. T. mit dem ganzen Geiste und Inhalte desselben streite und die unzweideutigsten Aussprüche desselben wider sich habe. Im Übrigen anerkennt Augustinus, daß es eine Klasse von Weissagungen gebe, welche sich lediglich auf die alttestamentliche Heilsordnung und Geschichte beziehen, und daneben noch eine andere Klasse von Vaticinien, welche sich in einem doppelten Sinne, zuerst im A. T., sodann im N. T. erfüllt haben; daneben lasse sich aber der eigenthümliche Charakter einer dritten Klasse von Prophetien nicht verkennen, welche sich gegen das national-jüdische Bewußtsein schlechthin exclusiv verhalten. Hieronymus, welcher sich in der Auslegung der Propheten die gewissenhafte Ermittelung des Literalsinnes zur Pflicht macht und bei aufstoßenden Differenzen zwischen dem hebräischen Urtext und den Übersetzungen stets auf ersteren, sobald dessen Lesearten wol beglaubiget sind, zurückgeht, macht in den kleineren Propheten eine Reihe von Stellen namhaft, welche die Juden vergeblich der richtigen christlichen Deutung und Erklärung zu entziehen bemüht wären. Dahin gehören Abdias VV. 19, 20; Hab. 3, 11; Amos 9, 7 ff.; Zach. 6, 9 ff.; 10, 3 ff. 6 ff. und 11; 8, 7 ff. 18 ff; Oseas 3, 1. 4; 14, 5 ff.; Sophon. 1, 10; 2, 8 ff.; Joel 2, 28 ff.; c. 3.

§. 28.

Den Verlauf der Controverse mit den Juden über die patristische Zeit hinaus verfolgend [1]), haben wir aus der griechischen Kirche zu erwähnen: des Erzbischofes Gregentius von Taphra Disputatio cum Herbano Judaeo [2]) aus dem 6ten Jahrhunderte, die Schrift des Bischofes Leontius von Cypern [3]) aus dem 7ten

---

[1]) Den Schriften Gregor's von Nyssa (Opp. ed. Paris 1638, Tom. II, p. 152 ff.) ist eine Abhandlung beigeschlossen: Testimonia adversus Judaeos — herrührend von einem Verfasser, der jedenfalls nach den Zeiten des hl. Chrysostomus gelebt hat. Vgl. übrigens Fessler, Institutt. Patrolog. (Innsbruck 1850) Tom. I, p. 602.

[2]) Gedruckt zu Paris 1586, eingerückt in die Bibliotheca Magna Coloniensis, Tom. V, P. I, p. 919 ff.

[3]) Ein Fragment derselben in Bibl. Magn., Tom. VII, p. 231. 232.

Jahrhunderte, des Abtes Anastasius Liber contra Judaeos [1]) aus dem 9ten oder 10ten Jahrhunderte [2]), ein der Panoplia des Euthymius Zygabenus eingeschalteter Tractat gegen die Juden aus dem Anfange des 12ten Jahrhunderts [3]), ein vom Kaiser Andronicus Comnenus verfaßter Dialogus Christiani cum Judaeo aus dem 14ten Jahrhunderte [4]), der manches Eigenthümliche enthält, und unter den eben genannten Schriften die ausführlichste ist [5]). Da

---

[1]) Bibl. Magn., Tom. VIII, p. 319 ff. In dieser Schrift kommt eine schöne Stelle vor, welche die supranaturale Herrlichkeit Israels schildert, als dasselbe noch Träger der göttlichen Offenbarung war: Sed ponamus, urbem, templum et aram illos evertisse; numquid potuerunt homines Prophetas tollere omnino, ne amplius essent? potuerunt sancti Spiritus gratiam delere? numquid alia sistere? ut vocem, quae ex propitiatorio ferebatur, energiam in unctione, manifestationem in lapidibus sacerdotis? etenim politia Judaeorum non omnia principia et origines ducebat ex terra, sed pleraque ex coelis, ut cum sacrificandum erat, ara quidem in terra erat, et ligna et culter et sacerdos: ignis vero quo erat hostia consumenda, e coelis ferebatur deorsum, item si quid erat discendum, e medio Cherubim et propitiatorii vox ferebatur, qua futura praedicebantur. Similiter in lapidibus pectoris erat quidam splendor qui praesignificabat futura, quod vocabant δήλωσιν. Ad haec, cum erat facienda unctio, Spiritus sancti gratia descendebat et oleum saliebat. Ac Prophetae quidem his subserviebant resque istas administrabant: item nubes et fumus adyta replebant, itaque ne Judaei desolationis causam assignent hominibus, considerent non solum urbem et templum eversa esse, sed illa quoque sublata quae ortus et origines ducebant ex coelo. O. c., p. 331.

[2]) Aus dem 9ten Jahrhunderte mag auch des Theodorus Abukara kleine dissertatio cum Judaeo (Bibl. Magn., Tom. IX, P. II, p. 18. 19) erwähnt werden.

[3]) Der Titulus VIII der in 28 τιτλους abgetheilten Πανοπλία δογματικη des Euthymius.

[4]) Zuerst gedruckt zu Basel, 1543. Vgl. Bibl. Magn., Tom. XIV, p. 37—77.

[5]) Außer den genannten Schriften existiren nach Angabe des Fabricius (Biblioth. Graec., Vol. VII, p. 99 et 100) handschriftlich: Philippi Sidetae Acta disputationis in Perside habitae Christianos inter, Gentiles et Judaeos (MS. in Bibl. Caesar. teste Lambecio). — Theophanis Nicaeni contra Judaeos Libri VI (MS. in Bibl. Regis Galliae cod. 2951). — Nicolai Hydruntini dialogus cum Judaeo (MS. in Bibl. Regis Gall. cod. 2813). — Matthaei Hieromonachi Libri V in Judaeos

Andronicus auch die Lehren des Islam bekämpfte, so äußert Fabricius [1]) die Vermuthung, es möge die hier angeführte Schrift als eine gegen Juden und Saracenen zugleich gerichtete anzusehen sein. In der That bietet das ungläubige Judenthum viele Berührungspuncte mit dem Islam, und stimmen beide in einer Reihe von antichristlichen Sätzen zusammen. Dahin gehören der rigide Monotheismus, die Verwerfung der Incarnationslehre und der damit zusammenhängenden Abendmalslehre; ein gegen die christliche Lehre von der Würde und Erhabenheit der Virginität sich sträubender Naturalismus, die durch das Gesetz gestattete Vielweiberei, die fleischlich-irdische Ansicht vom Reiche der Vollendung auf Erden, und endlich auch die fleischlich-sinnlichen Erwartungen von den seligen Freuden der jenseitigen Welt [2]). Wir glauben an einem anderen Orte [3]) das Wesentlichste dessen beigebracht zu haben, was die Polemiker in Vertheidigung der christlichen Religion und Offenbarungswahrheit gegen den Islam vorbrachten, und führen nun nachträglich noch eine Reihe von Schriften an, welche nach des heiligen Thomas Aq. Zeiten [4]) gegen den Islam gerichtet worden sind. Dahin gehören die Schriften dreier Dominicaner, des Ricolf von

---

(MS. in ead. Bibl.). — Gennadii (Patr. Cstplt.) Dialogus contra Judaeos (MS. in var. Biblioth.). Verloren gegangene Streitschriften sind: Cyrill. Alex. de synagogae defectu. — Evagrii Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani. — Aus der orientalischen Kirche sind noch arabisch abgefaßte Streitschriften gegen die Juden vorhanden; als solche werden genannt jene von Abraham von Anu (c. a. 854), Isa ben Zeraah (c. a. 997), Sabar Jesu (c. a. 1000) u. s. w. Vgl. meine Schrift: D. hl. Thomas Aq. Bd. I, S. 638, Anm. 2.

[1]) Bibl. Graec., Vol. VI, p. 473.

[2]) Vgl. Thom. Aq. Summa contra Gentiles, Lib. IV, c. 83.

[3]) Vgl. meine Schrift: D. hl. Thomas Aq., Bd. I, S. 581—620.

[4]) Aus den Zeiten vor Thomas Aq. sind außer den a. a. O. besprochenen Schriften noch hervorzuheben: Bartholomäus von Edessa Elenchus et Confutatio Hagareni, abgedruckt bei Le Moyne: Varia Sacra, Tom. I, p. 302—428. Ebendas. (p. 429—451) noch die Schrift eines Anonymus: Contra Muhamedem. — Auch dem speculum historiale des Vincenz von Beauvais, eines Zeitgenossen des hl. Thomas, ist eine Disputatio Anonymi cujusdam contra Muhamedem eingeschaltet.

Florenz († 1309)[1], des Savanarola[2] und Johann von Turrecremata[3]; des Constantinopolitanischen Patriarchen Gennadius Dialogus cum Amurathe; des Nicolaus von Cusa Cribratio Alcorani; der Brief des Papstes Pius II an Sultan Muhamed[4]; ein gegen Juden und Muhamedaner gerichtetes Werk des Minoriten Bartholomäus de Spina[5]; des Dionysius Carthusianus Libri V adversus Alcoranum et sectam Muhamedicam[6]; des belgischen Jesuiten Cornelius Hazart Triumphus de Atheis, Muhamedanis, Ethnicis ac Judaeis[7]; des Carmeliten Didacus Davila (Thomas a Jesu) Libri XII de procuranda salute omnium gentium, schismaticorum, haereticorum, Judaeorum, Saracenorum ceterorumque fidelium[8]; ferner der Prodromus refutationis Alcorani des Ludwig Moracci vom Orden der Clerici Regulares Matris Dei[9]. Einer besonderen Erwähnung ist eine Schrift des Minoriten und berühmten Orientalisten Guadagnoli würdig, die aus folgendem Anlasse entstand. Ein Spanier hatte unter dem Titel Verum Speculum eine Vertheidigungsschrift für die christliche Religion abgefaßt. Ein vornehmer und gebildeter Perser replicirte gegen dieselbe mit einer anderen Schrift unter dem Titel: Politor speculi; am Schlusse dieser Schrift hieß es: Papa respondeat. Der Papst Urban VIII nahm die Aufforderung an, und beauftragte

---

[1]) Confutatio Corani Muhamedici, von Demetrius Cydonius, dem Freunde des Kaisers Johannes Kantakuzenus, in's Griechische übersetzt. — Andere Schriften Nicolf's: Libellus ad nationes orientales de discrimine inter Judaeos, Gentiles et Muhametanos. — Confessio fidei christianae Saracenis factae.

[2]) Demonstratio, Muhamedanorum sectam omni ratione carere.

[3]) Contra principales errores Muhamedanorum. Paris, 1495.

[4]) Mitgetheilt bei Bzovius ad. a. 1464.

[5]) Fortalitium fidei adv. Judaeos, Saracenos aliosque fidei christianae inimicos, a. 1459 abgefaßt.

[6]) Köln, 1533.

[7]) In den gesammelten Werken desselben, gedruckt zu Wien, 1694.

[8]) Antwerpen, 1613.

[9]) Prodromus refutationis Alcorani, in quo per quatuor praecipuas verae religionis notas muhamedanae sectae falsitas ostenditur, christianae religionis veritas comprobatur. Rom, 1691, 4 Voll.

Guadagnoli mit einer Beantwortung des Politor Speculi, welche so glücklich ausfiel [1]), daß der Perser sich zum Christenthume bekehrte. Außerdem mögen noch die Schriften von Geropoldus [2]), Martellinus [3]), M. Rau [4]), die Schrift des Mauren Abdallah [5]), sowie jene Figuerola's [6]) und Kortholt's [7]) erwähnt werden. Sammlungen und Zusammenstellungen von Streitschriften solchen Inhaltes sind von Bibliander [8]) und Sylburg [9]) herausgegeben worden [10]).

§. 29.

Die Streitschriften der mittelalterlichen Theologen des Abendlandes, angefangen von Isidor von Sevilla bis herab auf Raimundus Martin [11]), erschöpfen so ziemlich alle Seiten der christ-

---

[1]) Apologia pro christiana religione arabice et latine, adversus objectiones Achmed ben Zin Aledin Asaphensis Persae contentas in libro „Politius speculum" quod aureis scriptum literis misit ad Urbanum VIII ut ei responderi curaret. Rom, 1631, in 4°. — Daneben noch eine andere Schrift: Bonaventurae Malvasiae Dilucidatio speculi verum monstrantis, in quo Hamet filius Zin in fide christiana instruitur. Rom, 1628, in 4°.

[2]) Arcana Muhamedanismi. Venedig, 1586.

[3]) Triumphus fidei catholicae contra sectam Muhamedanam.

[4]) Ecclesiae Romanae Graecaeque vera effigies et consensus et religio christiana contra Alcoranum ex Alcorano defensa et probata. Paris, 1680.

[5]) Jo. Andreae Abdallae Mauri, Confusio sectae Muhamedicae, spanisch, italienisch, lateinisch und deutsch zu wiederholten Malen gedruckt. — Zachariae Grapii Professoris Rostock. animadversiones ad Ahmet ben Abdalla epistolam de articulis quibusdam fidei. Rostock, 1705. — Ejusdem ad Abdallae Epistolam de libero arbitrio, 1706.

[6]) Lumbre de fè, sive lumen fidei contra Alcoranum. Valencia, 1688.

[7]) Dissertatio de religione ethnica, judaica et muhametica. Kiel, 1666.

[8]) Syntagma scriptorum Antimuhamedicorum. Basel, 1543, Fol.

[9]) Saracenica sive Mohamedica. Heidelberg, 1595.

[10]) Ein Verzeichniß verschiedener Streitschriften gegen den Islam bei Fabricius Bibl. Graec. VII, 136—138.

[11]) Vgl. die Schrift: Thomas Aq. Bd. I, S. 620—663. — Unter den Controversisten des späteren Mittelalters sind aus dem Dominicaner-Orden zu nennen: Antonius von Florenz: Dialogus discipulorum Emaunticorum cum peregrino. Gedruckt zu Florenz, 1680. — Peter Niger:

lichen Polemik gegen das Judenthum. Man widerlegte die Juden aus dem Buchstaben der Schrift des A. T., legte den geistlichen Verstand des A. T. dar, rechtfertigte die von den Juden bestrittenen Lehren des Glaubens durch speculative Gründe, argumentirte aus den exegetischen Traditionen der jüdischen Schriftforschung, und wies auf die in den Fabeln des Talmud sich kundgebende Entartung und völlige Entgeistung des späteren Judenthums hin. Nebenbei kam es auch zu wiederholten Klagen und Untersuchungen rücksichtlich des sittlich anstößigen und gotteslästerlichen Inhaltes der jüdischen Religionsbücher, worüber im zweiten Buche der Bibliotheca sancta des Sixtus von Siena [1]) reichliche Mittheilungen zu finden sind. Sixtus, ein bekehrter Jude, hat in der christlichen Literatur des Mittelalters mehrere Vorgänger, welche, gleich ihm vom Judenthume zum Christenthume bekehrt, ihre rabbinische Erudition zur Vertheidigung des Christenthums gegen den Rabbinismus verwendeten. Zu diesen gehören nach Vorgang des Samuel von Marocco, des Petrus Alphonsus und Hermann's von Köln der Leibarzt des schismatischen Papstes Benedict XIII (Peter de Luna), Josua Lurki, als Christ Hieronymus a sancta Fide geheißen, dessen Streitschrift gegen das talmudische Judenthum gewissermaaßen als ein Vorläufer der nachfolgenden Schriften eines Paul von Burgos [2]) und des italienischen Minoriten Galatinus [3]), gleichfalls eines bekehrten Juden, angesehen werden kann. Neben diesen sind noch die bekannten Namen eines Pfefferkorn [4]), Victor a Carbe [5]), Paul

---

De refellendis Judaeorum erroribus — Adversus Talmud Judaicum. Beide Schriften wurden zusammen unter dem gemeinsamen Titel: Hebraeomastix gedruckt zu Frankfurt a. M., 1602.

[1]) Vgl. die Schrift: Thomas Aq., Bd. III, S. 471.

[2]) Scrutinium Scripturarum contra Judaeos. Vgl. über Paul von Burgos: Thomas Aq., Bd. I, S. 662. 663.

[3]) De arcanis catholicae veritatis libri XII, quibus pleraque religionis christianae capita contra Judaeos ex Scripturis authenticis V. T. et ex Talmudicorum commentariis confirmantur et illustrantur. Zuerst erschienen 1516, dann öfter gedruckt: Basel, 1591; Frankfurt, 1603. 1612. 1672.

[4]) Speculum exhortationis Judaicae. Leipzig, 1495. Nebstdem noch andere Schriften. Pfefferkorn fiel später wieder in's Judenthum zurück.

[5]) Propugnaculum fidei christianae, a. 1518. — Judaeorum errores et

Weidner [1]), Paul Ricci [2]), Paul Elchanon [3]), Christian Gerson [4]) u. A. hervorzuheben.

Nach Hieronymus a sancta Fide [5]) reducirt sich die gesammte christliche Polemik gegen die Juden [6]) auf die zwei Hauptpuncte, daß der Messias bereits gekommen, und somit das alttestamentliche Gesetz antiquirt sei. Ist das Erste gewiß, so kann rücksichtlich des Zweiten kein ernstlicher Streit mehr statthaben, da laut der talmudischen Schrift Echo Rabba (Lamentatio magna) eines der Ämter des Messias sein wird, daß er das Gesetz erkläre, und zeige, wie und auf welche Weise es fürderhin zu verstehen und zu beobachten sein wird. Im Buche Midrastilim wird bei Erklärung des Psalmes 21 (20 nach der Vulgata) bemerkt, daß der Messias den Heidenvölkern ein neues Gesetz geben werde, gleichwie den Juden bereits durch Moses ein Gesetz zu Theil geworden ist. Es liegt offenbar nicht in der Intention des Erklärers, zu behaupten, daß der Mosaische Cult bei den anderen Völkern eingeführt werden soll; im Gegentheil ist diese Ansicht durch die Fassung der angeführten Worte geradezu ausgeschlossen. Das Aufhören des Mosaischen Cultus wird durch eine im Talmud oft wiederkehrende Redeweise

---

mores. Köln, 1509. — Dialogus de religione inter Judaeum et Christianum. Köln, 1509.

[1]) Weidneri, Philosophi et Medici Loca praecipua fidei christianae collecta et explicata. Wien, 1559.

[2]) Libri IV de coelesti agricultura. Abgedruckt in Pistorii Scriptt. Cabbalist. (Basel, 1587), Tom. Imus.

[3]) Mysterium novum, Beweis aus der Cabbala, daß Jesus sei der Messias. Helmstädt, 1580.

[4]) Des Talmud fürnehmster Innhalt und Widerlegung. Erfurt, 1659, 4te Aufl.

[5]) Contra Judaeorum perfidiam et Talmud. Libri II. Gedruckt zu Frankfurt, 1601. Der genannten Ausgabe dieses Buches ist angeschlossen: Nicolai Lyrani, De Messia ejusque adventu praeterito contra Judaeos, una cum responsione ad Judaei argumenta 14 contra veritatem evangeliorum. — Die Schrift des Hieronymus ist aufgenommen in die Bibl. Magn., Tom. XIV, p. 351—375.

[6]) Hieronymus hatte als Jude seine Bedenken und Einwürfe wider das Christenthum in einem an seinen christlich gewordenen Freund Schlom Halevi gerichteten Schreiben entwickelt; dieselben werden erwähnt und beurtheilt in Molitor's Philosophie der Tradition. Bd. I, S. 277 ff.

in Aussicht gestellt: In tempore futuro universa sacrificia excepto sacrificio confessionis annihilata erunt. Maimonides anerkennt, daß die Mosaischen Opfer deßhalb eingeführt worden seien, um die Juden zu gewöhnen, dem einzig wahren Gott die Ehre zu geben, und zwar durch dieselben Acte, welche sie von den heidnischen Völkern ringsum den Götzen erweisen sahen. Mit dieser Ansicht stimmt die Motivirung der Opfer im Talmud, welcher sagt, das jüdische Volk sei einem Königssohne zu vergleichen, der, weil er Reptilien und unreine Thiere öffentlich genoß, von seinem Vater angehalten wurde, dieselben nicht öffentlich, sondern bloß an der Tafel seines königlichen Vaters zu verzehren. — Die Erlassung eines neuen Gesetzes ist übrigens nur eines aus den 24 Kennzeichen, welche nach rabbinischer Lehre den Messias kenntlich machen sollen. Hieronymus bespricht alle diese Kennzeichen auf ähnliche Art, wie das erwähnte, und zwar so, daß er zuerst die bezüglichen alttestamentlichen Schriftstellen anführt, und sodann aus der traditionellen jüdischen Exegese Stellen aushebt, durch welche die christliche Auslegung der prophetischen Stellen des A. B. bestätiget oder unterstützt wird. Er beklagt sich, daß die Verständigung mit den Juden dadurch so schwierig werde, daß dieselben, ihren besseren Traditionen zum Trotze, in der Controverse mit den Christen gegen die spirituelle Auslegung der Schrift sich so hartnäckig sträuben; und doch stehe das Ansehen der berühmtesten Rabbinen für einen doppelten Verstand solcher Ausdrücke ein, als da sind: Sion, Israel, Jerusalem, Berg Gottes, Tempel des Herrn, Stadt Jerusalem u. s. w. [1]). Auch klagt er über viele, im Midrastilim zugestandene und strafend gerügte Fälschungen, welche sich die Juden an den prophetischen Stellen erlaubt hätten [2]). Im besonderen Auftrage seines Herrn und Gönners, Petrus de Luna, gibt Hieronymus noch schließlich eine Zusammenstellung der vielen abgeschmackten, widersinnigen, anstößigen und frevelhaften Dinge im Talmud, welche theils gegen das natürliche Recht und die natürliche Billigkeit, theils gegen die Gott schuldige Ehrfurcht, gegen Mosis Gesetz

[1]) Über die Existenz einer solchen Tradition und über die Bekanntschaft der Kirchenväter mit derselben vgl. Thomas Aq., Bd. I, S. 35, Anm.

[2]) Molitor nimmt die jüdischen Rabbinen gegen diese Anschuldigung in Schutz. Vgl. Phil. d. Trad., Bd. I, S. 450, Anm.

und die Propheten verstoßen, theils unentschuldbare Verlästerungen der Mysterien des christlichen Glaubens enthalten oder Christenhaß predigen, oder durch augenfälligste Absurditäten die Religions- und Gesetzeswissenschaft zur possenhaften Lächerlichkeit herabwürdigen.

Die Schrift des Hieronymus wurde von den Rabbinen vielfach bekämpft; so von Prophiat Duran, Albo Botarel, Isaak Nathan, Salomo Duran, Vidal ben Don Benveniste u. A., selbst noch von Isaak Abravanel († 1508), dem berühmtesten jüdischen Gelehrten des 15ten Jahrhunderts [1]).

§. 30.

Neben der Polemik gegen den jüdischen Unglauben, welche sich bis zum Anfange des 18ten Jahrhunderts herab fortsetzte [2]), verstummte auch niemals das Interesse, welches man an den Traditionen einer tieferen Wissenschaft der Hebräer nahm. Gleichwie die christliche Schriftauslegung der patristischen Epoche vielfach, sowol in der buchstäblichen, als in der pneumatischen Erklärung der alttestamentlichen Bücher auf hebräische Auslegungen Bezug nahm, so auch jene des Mittelalters [3]), und Reuchlin meint, die Commentare des Nicolaus Lyranus würden, wenn man aus ihnen das aus R. Raschi Gewonnene beseitigen wollte, auf einen sehr geringen Umfang zusammenschmelzen. Ebenso bevorwortet Richard Simon [4]) die Benützung der rabbinischen Schriftauslegung, und empfiehlt namentlich Abrabanel's Commentarien, insbesondere auch aus dem Grunde, weil er die Erklärungen der älteren Rabbinen so reichhaltig mittheile.

---

[1]) Andere jüdische Polemiker von Ruf und Namen sind: Jom Tov Lipman aus Mühlhausen, welcher c. a. 1400 sein „Siegesbuch" schrieb — Isaak ben Abraham Troki († 1594), dessen „Chizzuk Emuna" der negativen Evangelienkritik von Voltaire bis Strauß als Fundgrube gedient haben soll, und den Herzog Ludwig von Orleans († 1752) zu einer Widerlegung reizte — Lombroso, Vertheidiger des Judenthums gegen Hugo Grotius u. s. w.

[2]) Ein Verzeichniß der hieher bezüglichen christlichen Streitliteratur findet sich bei Fabricius Bibl. Graec., Vol. VII, p. 128—136.

[3]) Vgl. Thomas Aq., Bd. I, S. 35, Text u. Anm.

[4]) Hist. critique du V. Test., Amsterdam, 1685, p. 380.

Reuchlin nahm nebstdem auch die kabbalistischen Bücher in Schutz, und erklärte sich in dem vom Erzbischofe von Mainz auf des Kaisers Befehl ihm abgeforderten Gutachten gegen das von Pfefferkorn angeregte Vorhaben, jene Bücher in ganz Deutschland verbrennen zu lassen. Das Oberhaupt der Kirche selber — bemerkt Reuchlin — habe bereits gegen die Gegner und Verfolger der kabbalistischen Bücher entschieden; denn als Picus von Mirandula mit der Behauptung hervorgetreten, es gebe keine Kunst, welche die Gottheit Christi gewisser mache als die Magia oder Kabbalah, so habe in dem darüber entstandenen Streite Papst Alexander VI letztlich zu Picus Gunsten entschieden. Reuchlin war durch Picus mit der Kabbalah näher bekannt geworden, und hatte für dieselbe lebhaftes Interesse gefaßt. Eine Frucht dieser Bekanntschaft waren die beiden Werke de mirifico verbo und de arte cabbalistica [1]). Er versteht unter der Kabbalah eine tiefsinnige Weisheit, welche von Geschlecht zu Geschlecht auf auserwählte Träger fortgepflanzt, zuhöchst aus einer primitiven Offenbarung Gottes an Adam abzuleiten ist. Von den Juden floß diese Weisheit auch zu anderen Völkern des Morgenlandes über, von welchen Pythagoras und Plato den vorzüglicheren Inhalt ihrer Philosophie überkommen haben. Im Lichte dieser Weisheit enträthseln sich erst die vielen Geheimnisse, die in dem wunderbaren tetragrammatischen Namen Jesu enthalten sind. Bei Agrippa von Nettesheim verschwisterte sich die kabbalistische Theosophie mit dem durch Ammonius und Plotinus begründeten Neuplatonismus. Jakob Böhme scheint durch das Lesen mystischer Schrifterklärungen mit ihr bekannt geworden zu sein; sie verschmolz in seinem Geiste mit mancherlei Anschauungen der Naturphilosophie des Paracelsus. Durch Postelli († 1581), Ricci, Pistorius, Wachter, Hackspan († 1659), Knorr von Rosenroth († 1689), Hottinger († 1667), Leusden († 1699), durch die Buxtorfe, A. Kircher, Vitringa († 1722) u. A. wurde die Kabbalah zum Gegenstande gelehrter Forschung und Bearbeitung gemacht. In unserem Jahrhunderte hat sich der nunmehr verewigte Molitor durch ein

---

[1]) De arte cabbalistica i. e. de divinae revelationis, ad salutiferam Dei et formarum separatarum contemplationem traditae symbolica receptione Libri III. Hagenau, 1517, fol.

großartig angelegtes Werk über die Kabbalah [1]) einen berühmten Namen erworben, und in der Kabbalah das jüdische Fundament der christlichen Lehrtradition und eine unversiegbare Quelle tiefer Weisheit nachgewiesen. Christus selber — bemerkt Molitor — setzte in seinen Lehrvorträgen eine solche mystische Tradition und auch wenigstens einige Kenntniß und einiges Verständniß derselben bei seinen Zuhörern voraus; manche seiner Reden erscheinen geradezu unverständlich und für die Menge unangemessen, wenn die Juden seiner Zeit nicht bereits mit einer über den Wortverstand der Schrift hinausgehenden Deutung des Schriftsinnes bekannt waren. Wäre Dasjenige, was Christus über Dreieinigkeit, Menschwerdung, Erlösung und Sendung des heiligen Geistes lehrte, in Israel völlig unerhört gewesen, wie hätte er an eine Verkündung dieser Lehren in Israel denken, oder dem zum strengsten Monotheismus erzogenen Volke aus seinem Unglauben einen Vorwurf machen können? Das N. T. enthält nicht wenige Stellen, die augenscheinlich etwas besonders Bedeutsames hervorheben wollen, ohne daß sich dasselbe in den Schriften des A. T. bestimmt angezeigt fände; also muß es eine mündliche Tradition gegeben haben, in deren Sinne jene beziehungsweisen Reden zu verstehen waren. Zwischen den neutestamentlichen sammt den darauf folgenden ältesten christlichen Schriftwerken und zwischen den gleichzeitigen jüdischen Schriften zeigt sich in Bezug auf Form und Stoff eine auffallende Verwandtschaft, welche sich nur aus einer gemeinsamen geistigen Hinterlage beider erklären läßt. Die frappante Ähnlichkeit der Paulinischen Briefe mit den gleichzeitigen Midraschim wird Niemand läugnen wollen; einige Gleichnisse und Parabeln Christi finden sich in den jüdischen Tractaten B'rachot, Schabbath u. s. w. Die mystisch-theosophischen Grundlehren der christlichen Religion von der Hierarchie der Wesen, von den guten und bösen Engeln, von der himmlischen und irdischen Welt und dem Verhältnisse beider zu einander, vom Zustande nach dem Tode, vom endlichen Zweck der Schöpfung u. s. f., Dinge, welche in den Büchern des A. T. nur dunkel angedeutet, in jenen des N. T. nur beiläufig erwähnt sind und erst von Kirchenvätern und späteren christlichen Mystikern ausführlicher entwickelt werden, sind in den alten Schriften der Juden in voller Klarheit dargestellt, und beinahe ganz so aus-

[1]) Philosophie der Geschichte, oder über die Tradition. 4 Bde.

gesprochen, wie man sie bei den Kirchenvätern und christlichen Mystikern findet. Die einzelnen Hauptbilder der Offenbarung Johannis werden beinahe alle in der jüdischen Kabbalah angetroffen. Die Existenz einer jüdischen Tradition wird von Origenes, Eusebius, Hieronymus, Hilarius ausdrücklich bezeugt; daß diese Tradition von den Kirchenvätern auch wirklich benützt worden sei, hat ein jüdischer Gelehrter der Gegenwart [1]) aus hagadischen Stellen bei Justinus, Origenes, Hieronymus, Ephremus Syrus nachgewiesen [2]). Die Zahlenmystik, auf welche die Kabbalah, als Lehre von den Sephiroth, zuhöchst gebaut ist, war den christlichen Vätern nicht unbekannt; Hermas, Barnabas, Clemens von Alexandrien, Tertullianus, Hieronymus machen von derselben öfter Gebrauch. Diese traditionelle Weisheit der Juden ist nun nichts Anderes, als der innere, verborgene, geistige Sinn des Gesetzes, welcher einst Moses auf Sinai geoffenbart wurde und in der Kirche Israel durch mündliche Tradition fortgepflanzt wurde. Wie in ihm die alte heilige Urtradition über das Werk der Schöpfung und über das Urgesetz der ersten Patriarchen noch weiter aufgeschlossen worden, so wurde er selbst wieder durch die Propheten immer mehr und mehr enthüllt und erweitert, und hiedurch dem Eintritte der nachfolgenden christlichen Offenbarung geebnete Wege bereitet. Übrigens muß zugestanden werden, daß die christlichen Lehrer der ersten Jahrhunderte keine vollständige Kenntniß der jüdischen Tradition besaßen, sondern nur Bruchstücke derselben kannten, daher sie zur Ausbildung der christlichen Theosophie sich zunächst an Plato hielten, in dessen Schriften gleichfalls die Lehren jener Erbtradition nachklangen. Hatten ja doch die Juden selber lange keine vollständige Übersicht über ihre eigenen Traditionen; es währte lange, bis sie dieselben theilweise schriftlich verzeichneten, und auch nachdem dieß geschehen, wurden die Handschriften sehr geheim gehalten — ein Geheimniß, das zum großen Theile auch noch heutzutage strenge bewahrt wird.

Übrigens will Molitor die jüdische Mystik von den ihr unverkennbar anhaftenden Mängeln nicht freisprechen; sie war eine Vor-

[1]) Dr. Grätz: Hagadische Elemente bei den Kirchenvätern. Abgedruckt in Dr. Frankel's Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, Jahrgang 1854.

[2]) Molitor, Bd. I, S. 446 ff., hebt einige Beispiele aus Grätz's Aufsatze aus.

stufe der christlichen Wahrheit und Erkenntniß, ihre Ausbildung war von den Subjectivitäten ihrer Träger abhängig; somit kann man nicht die vollkommene Wahrheit in der Kabbalah suchen. Die jüdische Mystik enthält, namentlich in ihrem erzählenden Theile, in ihren Legenden und Sagen, sehr Vieles, was dem christlichen Gedanken und Gefühle grobsinnlich, phantastisch oder gänzlich absurd erscheint; dieß ist jedoch größtentheils Einkleidung, welche nicht nur den Nichtjuden, sondern auch einzelnen Lehrern im Talmud selber ein Anstoß gewesen ist. Eisenmenger [1]) hat also den Geist des Talmudismus auf grobe Art mißverstanden, und in seinen Anklagen wider denselben sich gehässiger Mißdeutungen schuldig gemacht. Mit mehr Grund stoßen sich christliche Gelehrte an der pantheisirenden und naturalistischen Fassung kabbalistischer Lehren; in der That herrscht in der alten jüdischen Mystik durchaus die alte realistische Anschauung vor, und so ist Molitor gerne bereit, der Kritik Staudenmaier's [2]) im Namen der geistigen christlichen Anschauungsweise ihr Recht einzuräumen [3]). Nur möge man nicht annehmen, daß die Kabbalisten absichtlich Pantheisten waren; wenn sie sich pantheistisch ausdrückten, so lag der Grund davon lediglich in dem Mangel an gehöriger Tiefe und Schärfe der Speculation, woran abermals nur die Äußerlichkeit ihres Standpunctes die Schuld trug.

---

[1]) Entdecktes Judenthum, oder warhaffter Bericht von den Lästerungen, Irrthümern und Fabeln der Juden. Königsberg, 1711.

[2]) Staudenmaier, Philosophie des Christenthums, S. 515 ff.; Dogmatik, Bd. IV, S. 221 – 256.

[3]) Molitor, Bd. I, S. 482.

Zweites Buch.

Der Kampf des christlichen Geistes gegen den heidnisch-antiken Hellenismus. Polemik der christlichen Literatoren des patristischen Zeitalters gegen die heidnische Religion und Weltbildung, Theologie und Philosophie.

§. 31.

Eine primärste und fundamentalste Aufgabe des christlichen Gedankens war es, das Recht seines Daseins gegenüber dem weltmächtigen Heidenthume zu vertreten und zu erweisen. Damit nahm auch eine christliche Literatur im eigentlichen und strengeren Sinne, als Bestreben um eine gedankenmäßige Begründung und Vertheidigung der christlichen Wahrheit, ihren Anfang. Die ersten geistigen Kundgebungen solcher Art waren die sogenannten Apologien, d. i. Rechtfertigungen der christlichen Gottesverehrung und Lebensführung gegen heidnische Anfechtungen und Verfolgungen. Eine Reihe solcher Apologieen ist verloren gegangen, und über sie nur durch Nachrichten und Anführungen anderer Kirchenschriftsteller Kunde vorhanden; dahin gehören die der Zeit nach zwischen den Brief an Diognet (vor a. 100) und Justin's Apologieen fallenden Schutz- und Beschwerdeschriften des Quadratus, eines Apostelschülers und

Bischofes von Athen[1]), des athenienſiſchen Philoſophen Ariſtides[2]), des Ariſto von Pella, eines bekehrten Juden[3]), ſowie die etwas ſpäteren des Miltiades[4]) und des Claudius Apollinaris, Biſchofes von Hierapolis[5]), welche beide in den Tagen des Montanus lebten. Die verloren geglaubte Apologie des Biſchofes Melito von Sardes iſt neuerlichſt durch Cureton und E. Renan in ſyriſcher Überſetzung aufgefunden[6]) und von Pitra herausgegeben worden[7]). Ein großer Theil der im Laufe des 2ten und 3ten Jahrhunderts abgefaßten Apologieen hatte den Zweck, für die bedrängte Sache der Chriſten bei den römiſchen Kaiſern oder bei den Statthaltern der Provinzen zu intercediren. Quadratus und Ariſtides reichten ihre Apologieen bei dem Kaiſer Hadrian ein, während dieſer in Athen ſich aufhielt (a. 127)[8]); aus den beiden Apologieen des heiligen Martyrs Juſtinus iſt die erſte an den Kaiſer Antoninus Pius, die andere an Marcus Aurelius gerichtet — an letzteren auch jene des Melito (c. a. 170) und Athenagoras (c. a. 177). Tertullian's Schutzſchrift ad Scapulam iſt an den Proconſul von Africa, ſein Apologeticus an die africaniſchen Statthalter im Allgemeinen, Cyprian's Schrift ad Demetrianum gleichfalls an einen mit obrigkeitlichem Range bekleideten Mann gerichtet. Neben Schutzreden dieſer Art entſtanden andere von Solchen, welche, nachdem ſie Chriſten geworden waren, das gute Recht ihrer gläubigen Überzeugung in Schriften an Freunde

---

[1]) Hieronymus, de Viris illustribus, c. 19; Ep. ad Magn. — Ein Fragment dieſer Schrift in Eusebii Hist. Eccl., IV, 3.

[2]) Hieron., Vir. illustr., c. 20; Ep. ad Magn.

[3]) *Διάλεξις Παπίσκου καὶ Ἰάσωνος.* Bruchſtücke einer lateiniſchen Überſetzung dieſer Schrift in Grabii Spicileg. SS. Patr.

[4]) Eusebii Hist. Eccl., V, 17; Hieron. Vir. illustr., c. 39.

[5]) Euseb. H. E., IV, 27; Hieron., Vir. illustr., c. 26; Photii Bibliotheca, cod. 14.

[6]) Ein griechiſches Bruchſtück derſelben war ſchon früher aus Euseb. Hist. Eccl., IV, 26 bekannt.

[7]) Spicilegium Solesmense, Tom. II, p. XXXVIII – LV.

[8]) Librum valde utilem plenumque ratione et fide et apostolica doctrina dignum Imperatori Hadriano tradidit, sicque persecutionem sedavit. Hieron., Vir. illustr., c. 19. Vielleicht iſt ſeiner Interceſſion das in Juſtin's Apol. I, c. 69 mitgetheilte Decret Hadrian's an den Proconſul von Aſien, Minucius Fondanus, zuzuſchreiben.

von ehedem vertheidigten, und dieselben einluden, ihnen nachzufolgen; unter diese Kategorie gehören der Brief an Diognet, die Schrift des Theophilus von Antiochien an seinen Freund Autolykus, das Gespräch „Octavius" des Minucius Felix, die Schrift Cyprian's ad Donatum, die an Demetrianus gerichtete Schrift des Lactantius de opificio Dei. Daran schloßen sich Ansprachen und Mahnreden, an die hellenisch gebildeten Heiden im Allgemeinen gerichtet; so die zwei Justin dem Martyrer zugeschriebenen Abhandlungen: Exhortatio ad Graecos — Oratio ad gentes, ferner die Exhortatio ad Ethnicos des Clemens Alexandrinus. Letztere enthält zugleich eine ausführliche Schilderung und Kritik des heidnischen Religions- und Cultwesens, in welcher Beziehung auch des Arnobius Libri VII disputationum adversus gentium und des Firmicus Maternus liber de errore profanarum religionum viel Interessantes bieten. Die Institutiones divinae des Lactantius enthalten eine umfassende philosophische Vertheidigung der christlichen Religion als der einzigen, wahrhaft und vollkommen befriedigenden Weisheitslehre. In des Origenes acht Büchern gegen Celsus sind die vielfältigen und von allen Seiten hergeholten Einwürfe des heidnisch gebildeten Philosophen und Weltmannes beantwortet. In der planmäßiger angelegten Praeparatio Evangelica des Eusebius von Cäsarea feiert der christliche Platonismus seine gelehrten Triumphe über die von den Spuren der ächten alten Weisheit abgekommene heidnische Superstition, zu deren Ehrenrettung auch der Neuplatoniker Porphyrius seine Kräfte vergebens anstrenge; nebstbei entlarvt Eusebius in einer kleinen Schrift das von Hierocles mit abergläubischer Hingebung ausgeschmückte Trugbild des angeblichen Weisen und Wunderthäters Apollonius von Tyana. Athanasius gibt in zwei begeisterten Jugendschriften eine speculativ-apologetische Darlegung der christlichen Gottes- und Incarnationslehre. Den erneuerten heidnisch-philosophischen Angriffen des Kaisers Julianus Apostata stellt Cyrillus von Alexandrien seine Libros X contra Julianum Imperatorem entgegen. Eine letzte bedeutende apologetische Leistung aus der patristischen Epoche der griechischen Kirche ist jene Theodoret's de curandis Graecorum affectibus. Schluß und Krone aller Kämpfe des christlichen Geistes wider das Heidenthum der absterbenden antiken Culturwelt sind des heiligen Augustinus 22 Bücher de civitate Dei, in welchen der Kampf des Heidenthums mit der wahren Religion zu einem weltgeschichtlichen

Drama sich gestaltet, und in großartigen Perspectiven nach Rückwärts und Vorwärts die ersten Anfänge und die letzte Vollendung der auf Erden glaubenden und hoffenden, leidenden und streitenden civitas sancta gezeigt werden, während das geklärte Auge des Sehers, nach Oben sich wendend, in lichten Höhen bereits die ewige Glorie der himmlischen Jerusalem schaut, in deren Räumen einst alle Gerechten thronen sollen, nachdem der gottgeordnete Lauf der Geschicke die Mächte dieser Welt dem göttlichen Endgerichte entgegengeführt haben wird.

Im Begriffe, die Apologeten des christlichen Glaubens und der christlichen Gottesverehrung im Einzelnen vorzuführen, beginnen wir mit der Reihe derjenigen, welche sich mit Schutz- und Beschwerdeschriften an die Häupter und Obrigkeiten des heidnischen Weltstaates wendeten; diesen werden sofort, nach bestimmten Gesichtspuncten gruppirt, die übrigen folgen, die abschließenden und zusammenfassenden apologetischen Leistungen der patristischen Epoche werden den Schluß dieser Vorführung bilden, unter nebenhergehender Berücksichtigung der gesammten altchristlichen Literatur, soweit aus derselben die am Gegensatze zum Heidenthume sich vollziehende Entwickelung des christlichen Gedankens ersichtlich zu machen ist.

§. 32.

Seit Nero wurden von den heidnischen Kaisern Roms zu verschiedenen Malen theils directe, theils indirecte Verfolgungen über die Christen des römischen Reiches verhängt, und die Statthalter der Provinzen mit gesetzlichen Vollmachten gegen sie ausgerüstet, welche, wechselweise gemildert und geschärft, die Christen bis auf Constantin's Zeiten in einem Zustande drückendster Unsicherheit erhielten, und den feindseligen Haß der heidnisch gesinnten Menge aller Orten zu straflos geübten Gewaltthaten gegen die schutz- und rechtlosen Bekenner der neuen Religion ermuthigten. Es ist demnach sehr erklärlich, daß letztere, um den Schutz des Rechtes für sich zu erlangen, ihre ersten öffentlichen Selbstvertheidigungen unmittelbar an das Oberhaupt des Reiches richteten. Das Glücken eines ersten Versuches [1]) und das in die milde oder aufgeklärte

---

[1]) Vgl. S. 86. Anm. 8.

Denkart einzelner Herrscher gesetzte Vertrauen konnte zur Wiederholung solcher Versuche ermuntern, deren einer, und zwar unter den uns erhaltenen der früheste, die erste Apologie Justin's M., die Aufschrift führt: „An den Kaiser Titus Älius Adrianus Antoninus Pius Augustus Cäsar und seinen Sohn Verissimus den Philosophen, und dessen leiblichen, aber von Pius adoptirten Sohn Lucius Philosophus, den Schützer der Gelehrsamkeit, an den heiligen Senat, wie auch an das ganze römische Volk — für jene Vielen aus dem gesammten menschlichen Geschlechte, welche ungerecht gehaßt und verfolgt werden, schreibe ich Justinus, der Priscus Sohn, Enkel des Bacchius, aus Flavia Neapolis in der syrischen Provinz Palästina gebürtig, auch Einer von Jenen, diese Rede und Bittschrift."

Justinus kündiget sich gleich im Eingange seiner Schrift mit dem unerschrockenen Muthe eines Mannes an, der sich bewußt ist, eine wahre und gerechte Sache zu vertreten; er spricht die zuversichtliche Erwartung aus, daß die hohen Cäsaren, an die er appellirt, da sie sich selbst die Cognomina: Pius, Philosophus beilegen, auch nur nach Gründen des Rechtes und der vorurtheilslosen Wahrheitsliebe urtheilen können. Es gelte Plato's Spruch: „Wenn nicht Fürst und Volk Philosophen seien, so können die Staaten nicht glücklich sein." Er verlangt vor Allem, daß man die Christen nicht schon um ihres Namens willen strafe, und geht sofort daran, die Grundlosigkeit der Vorwürfe aufzuzeigen, die den Namen Christ belasten; es sei nicht Schuld der Christen, wenn die Kaiser nach getreuer Informirung über Sitte und Denkart der Christen zu ihrem eigenen Nachtheile von denselben sich abwenden und ungläubig bleiben. Die Grundgedanken der Schrift sind folgende:

1. Die Christen begehen die ihnen vorgeworfenen Verbrechen nicht. Solche Verbrechen wären: Atheismus, heimliche Laster, feindselige Absichten gegen den Staat. Die Christen sind keine Atheisten; sie ehren zwar keine erfundenen Götter, wol aber den wahren Gott, den Vater der Gerechtigkeit und Weisheit und aller anderen Tugenden; sie verehren seinen Sohn und den Geist, der durch die Propheten geredet hat. Freilich glauben sie nicht, daß er, der Herr und Schöpfer aller Dinge, des Blutes und Rauchwerkes als Opfer bedürfe; sie glauben besser zu thun, wenn sie seine Gaben, statt sie zu verbrennen, an Arme und Dürftige vertheilen. — Die

Christen sind unschuldig an den ihnen vorgeworfenen Lastern; im Gegentheile sind Viele, die als Heiden unzüchtig, geizig waren, haßten und mordeten, jetzt, nachdem sie Christen geworden sind, keusch und mittheilsam, haben ihre Güter mit den Armen gemein, erweisen ihren Feinden Gutes und beten für sie. Es gibt unter den Christen Männer und Frauen, die, bereits im Greisenalter stehend, lebenslang die Keuschheit bewahrt haben; die Heiden selber müssen bezeugen, wie friedlich und duldsam die Christen im gewöhnlichen Lebensverkehre seien. Der Vorwurf der Unzucht treffe nur allzusehr die Heiden selber; sie sei unter ihnen fast ausnahmslos an der Ordnung und werde vom Staate wie ein Gewerbe besteuert; Gatten geben die Ehe, Eltern ihre Kinder der Entehrung Preis; ein schamloser Jüngling, Antinous, habe auf kaiserlichen Befehl (Hadrian's) öffentlich geehrt werden müssen. Die Anschuldigung, daß die Christen in ihren gottesdienstlichen Versammlungen bei ausgelöschten Lichtern die schlimmsten Gräuel übten, gibt Justinus Anlaß, den Gottesdienst der Christen näher zu beschreiben; er zeigt, wie rein und gotteswürdig der christliche Cult, wie geistig und erhaben seine Tendenz, wie segensreich seine Wirkungen seien. — Die Christen sind keine Feinde des Reiches, sie erwarten überhaupt kein irdisches Reich; hätten sie geheime politische Absichten, so würden sie sich nicht offen vor Gericht als Christen bekennen. Die Christen sind aus Gottesfurcht die treuesten Unterthanen und die besten Bürger; sie entrichten, dem Gebote Christi folgend, ihre Steuern gewissenhafter als alle Anderen, und meiden aus Furcht vor der zukünftigen Vergeltung die Verbrechen gegen die bürgerliche Ordnung. Es scheine, als ob man fürchte, es möchte bei ungehinderter Verbreitung des Christenthums eine Zeit kommen, wo es für den Scharfrichter nichts mehr zu thun gebe. Die Christen, welche wirklich Verbrechen begehen, möge man strenge strafen; Justin verlangt keine Nachsicht gegen Schuldige, sondern bloß Recht für die Unschuldigen.

2. Die Christen sind nicht strafbar, sondern handeln vernunftgemäß, wenn sie die bestehende Religion verlassen. Der Götterdienst stammt von den Dämonen her; diese haben sich einst mit den Weibern vermischt, und zur Verhüllung ihrer Frevel den Menschen in schrecklichen Gestalten sich gezeigt; die Entsetzten glaubten ihrem Vorgeben, Götter zu sein, und ehrten sie unter den Namen, die

Jene sich beilegten. Sokrates erkannte, daß sie keine Götter seien; darum erregten sie gegen ihn Verfolgungen, und bewirkten seine Hinrichtung. Dasselbe Schicksal suchen sie Allen zu bereiten, von welchen sie nicht anerkannt werden — so nun auch den Christen. Längst früher, ehe die christliche Lehre verkündet wurde, suchten sie im Voraus durch Erfindung von Werken des Truges dem Eingange der christlichen Wahrheit in die Welt zu wehren. Da sie nämlich die von den Propheten verkündeten Weissagungen auf Christus vernahmen, so inspirirten sie heidnische Sänger und Poeten zu Erfindung gewisser mythologischer Göttergestalten, um den Glauben der Menschen an diese zu fesseln und von Christus abzulenken. In 1 Mos. 49, 10. 11 wird gesagt, daß der von den Völkern erwartete Retter, nämlich Gottes Sohn, sein Füllen an einen Weinstock binden und seinen Mantel im Blute der Trauben waschen werde. Diesem Sohne Gottes mußte nun durch dämonischen Trug Bacchus als Jupiter's Sohn und Erfinder des Weinstockes, substituirt, und zu den Mysterien der Bacchusfeier Wein verwendet werden; Bacchus sei — wurde gelehrt —, nachdem er zerfleischt worden, in den Himmel aufgenommen worden. Das Füllen, von welchem die Dämonen nicht wußten, daß es als Füllen einer Eselin gemeint sei, wurde in ein Pferdefüllen verwandelt, und Bellerophon auf seinem Pegasus der Idee des zum Himmel auffahrenden Menschensohnes substituirt. Die Weissagung bei Jesaias, der Retter werde aus einer Jungfrau geboren werden und aus eigener Kraft zum Himmel aufsteigen, fand ihr Afterbild in der Gestalt des mythologischen Perseus; ebenso Psalm 18, 6 in dem riesigen Herkules, der den ganzen Erdkreis durchwandert, die prophetisch vorausgesagten Krankenheilungen Christi in Äskulap. Nur das Mysterium der Kreuzigung vermochten sie nicht in einem Afterbilde wiederzugeben, weil ihnen der Sinn der bildlich ausgedrückten Weissagung nicht zugänglich war. Wol aber verursachten sie die Nachäffung des von Christus eingesetzten Abendmales in den Mythras-Mysterien. Ebenso ist der bei den heidnischen Gottesdiensten übliche Brauch, daß die Darbringer von Opfern sich mit Wasser besprengen oder vollständig waschen, aus Jesai. 1, 16 ff. — das den Heidenpriestern beim Betreten der Tempel befohlene Ausziehen der Schuhe aus 2 Mos. 3, 15 herzuleiten. Der über den Wassern schwebende Geist Gottes am Beginne der Schöpfungstage ist in der heidnischen Mythologie

in des Zeus' Tochter Proserpina — die aus dem ewigen Vater gezeugte Weisheit in die Göttin Minerva verwandelt, als ob nicht ein weibliches Bild ein höchst unpassendes Bild der ersten und höchsten Erkenntniß wäre! So ist alles Wirken der Dämonen eitel Trug und Blendwerk, und nebstbei haben sie ihre Lust daran, daß sich ihre Anbeter ihnen zu Ehren durch unzüchtiges Treiben entehren. Sie wollen für Götter gehalten werden, und stehen doch so tief unter allen besseren Menschen! Der Götterdienst ist aber nicht bloß verrucht, sondern auch völlig sinnlos; sinnlos ist es, den form- und namenlosen Gott mit Bildern und Säulen und anderen Werken menschlicher Hände zu verwechseln — sinnlos, nicht einzusehen, daß schon ein Bewachen der Götter eine Sünde, eine blasphemische Verunehrung der Macht Gottes sei. Dieß und Anderes ist auch dem Verstande der Philosophen nicht entgangen, viele derselben machen aus ihrer Meinung von der Volksreligion kein Hehl; man kennt sie und dennoch straft man sie nicht. Einige derselben läugnen Gott geradezu; es gibt Dichter, welche Zeus als Lüstling darstellen, und dafür Preise und Auszeichnungen ernten. Es gibt Völker, welche sich in der Götterverehrung völlig unsinnig zeigen, Thiere u. s. w. anbeten; warum läßt man solcherlei Unfug ungehindert gewähren?

3. Der Glaube der Christen ist sehr wol begründet, und läßt sich vor aller Welt rechtfertigen. Wie ließe sich auch erklären, daß einem Menschen, der gekreuziget worden, geglaubt werde, er sei der Erstgeborne Gottes und werde das ganze Menschengeschlecht richten — wenn der Glaube, welchen er für sich und seine Lehre fordert, nicht auf unzweifelhafte Zeugnisse gestützt wäre? Dieses unzweifelhafte Zeugniß ist die Erfüllung aller alttestamentlichen Weissagungen an der Person Christi und an der durch ihn gegründeten Kirche. Die Schriften, welche diese Weissagungen enthalten, sind in den Händen der Juden, und befinden sich, in's Griechische übersetzt, in der großen Bibliothek, die Ptolomäus anlegte, um alle Bücher der Welt zu sammeln. Es wird nun eine lange Reihe alttestamentlicher Stellen durchgegangen 1 Mos. 49, 10; Jesai. 11, 1. 10; 7, 14; 9, 6; 65, 2; 58, 2; 1, 3. 4; 56, 1; 58, 6; 4, 6; 2, 3. 4; 53, 8—12; Zach. 9, 9; Mich. 5, 2; Psalm 21, 8. 9. 17. 19; 3, 6; 18, 3—6; 2 u. s. w., um zu zeigen, wie die Geburt Christi aus einer Jungfrau, seine Krankenheilungen, Todtenerweckungen, Leiden, Sterben,

Auferstehung, Himmelfahrt und ewige Geburt aus dem Vater, sowie die Verbreitung des Glaubens an ihn und die Gründung eines heiligen Friedensreiches Jahrhunderte und Jahrtausende früher vorausgesagt worden sei. Die Heiden haben keine Ursache, die christlichen Vorstellungen über Christus anstößig zu finden, da sie in ihrer eigenen Mythologie genug Verwandtes finden. Die ewige Zeugung des Wortes aus dem Vater hat einen ähnlichen Sinn, wie wenn Hermes das erklärende Wort Gottes genannt wird; die Geburt aus der Jungfrau erinnert an Perseus, den Sohn der Danae; die wunderbaren Heilungen Christi können Den nicht befremden, der an Äskulap glaubt; an der Kreuzigung darf sich nicht stoßen, wer sich erinnert, daß auch Äskulap wegen seiner Heilkunst durch einen Blitz getödtet, daß Bacchus zerrissen worden und Herkules sich selbst verbrannt habe; und wie nach heidnischer Vorstellung diese getödteten Gottheiten zum Himmel entrückt, wie Bellerophon auf dem Pegasus sich himmelwärts geschwungen, wie Ariadne und die Dioskuren unter die Sterne versetzt worden, wie Jemand den Cäsar nach Verbrennung der Leiche desselben himmelwärts entschwebend gesehen haben will, so glauben auch die Christen, daß ihr Heiland von den Todten erstanden und gen Himmel gefahren sei. Ebenso wenig hat sich der heidnische Verstand an der Lehre Christi zu stoßen. Wenn die Christen glauben, daß durch Gott Alles gemacht und geordnet sei, so sagt Plato dasselbe; für ihre Weigerung, das Geringere zu verehren, können sie sich auf Menander's Ausspruch berufen, daß der Werkmeister größer als das Werk sei; daß die Seelen nach dem Tode noch mit Leben und Bewußtsein begabt seien, wird in den nekromantischen Künsten vorausgesetzt, durch den Orakelglauben bestätiget, in den Lehren des Empedokles, Pythagoras, Plato und Sokrates ausgesprochen und von Homer gelehrt, der den Ulysses in den Hades hinabsteigen läßt, um die Todten zu sehen. Daß es einen jenseitigen Strafort gebe, spricht auch Plato aus, der die Gottlosen von Minos und Rhadamanthus gerichtet werden läßt; nur glauben die Christen, daß die Strafe nicht 1000 Jahre, sondern ewig dauere. Daß die irdische Welt und alles Vergängliche im Feuer sich auflösen werde, lehrt auch die Sibylle und Hystaspes [1]); die auf den Weltbrand folgende Welterneuerung wird

[1]) Hystaspes, welchen auch Clemens Alex. citirt, soll nach Lactantius ein

von den Stoikern behauptet. Also ist die christliche Lehre nicht widervernünftig. Im Gegentheile, alle Menschen, welche der Vernunft gemäß lebten, sind Christen gewesen, mögen sie unter Griechen, wie ein Sokrates und Heraklit, oder unter Barbaren (Orientalen) gelebt haben, wie Abraham, Ananias, Misael, Elias und viele Andere.

4. Die Schuldlosigkeit der Christen ergibt sich aus den Ursachen, um deren willen sie verfolgt werden. Lehre und Wandel der Christen bieten, wie gezeigt worden, keinen vernünftigen Grund zur Verfolgung und Befeindung derselben dar. Der Grund davon liegt tiefer; es ist Haß der göttlichen Wahrheit, und dieser Haß ist durch die Dämonen aufgestachelt. Die Dämonen wollen durch das Mittel der Verfolgung die Christen zum Abfalle bewegen, die Heiden von der Lesung der heiligen Prophetenbücher abschrecken. Sie veranlassen, daß den Christen die gröbsten Verbrechen aufgebürdet werden, damit das Christenthum ein Gegenstand des allgemeinen Abscheues werde. Merkwürdig genug trifft diese Verfolgung eben nur die rechtgläubigen Bekenner des Christenthums, und keineswegs jene Anderen, welche sich zwar auch Christen nennen, aber auf Anstiften der Dämonen die christliche Lehre fälschen und Gott lästern, wie Simon der Magier, Menander und Marcion. Simon, der sich selber für Gott ausgab, wurde von Kaiser und Senat geehrt, es ward ihm sogar eine Statue gesetzt, wie den übrigen Göttern. Marcion läugnet, daß das göttliche Urwesen Schöpfer aller Dinge sei, und nimmt einen von demselben verschiedenen Schöpfer an, gleichwie auch einen von dem historischen Christus verschiedenen Sohn Gottes. Also gilt die heidnische Verfolgung dem Glauben an den Einen wahren Gott, und diese Ursache der Verfolgung ist die beste Rechtfertigung der Verfolgten.

---

medischer König gewesen sein, der vor dem trojanischen Kriege lebte. Nach Anderen wäre er ein Zeitgenosse des Zoroaster gewesen und hätte die Weisheit der Braminen erlernt, die sich in der Kaste der Magier fortgeerbt habe.

§. 33.

Justin's zweite Apologie, bedeutend kürzer, als die erste, ist nach Eusebius [1]) dem Kaiser Marcus Aurelius überreicht worden (zwischen a. 161—167). Bald nach Übergabe derselben erlitt Justinus, vielleicht auf Betrieb seines rachesüchtigen Gegners, des Philosophen Crescens, den Martyrtod.

Der Anlaß ihrer Abfassung ist nach des Verfassers eigener Angabe folgender: Eine heidnische Frau in Rom, die zusammt ihrem Manne ein lasterhaftes Leben geführt, hatte bei näherem Bekanntwerden mit frommen Christen den Vorsatz gefaßt, sich und auch ihren Mann zu bessern. Da dieser davon nicht hören wollte, drang sie auf Trennung von ihrem Gatten. Nun gab sie derselbe als Christin an, und bei Verschiebung der Procedur gegen sie auch ihren Lehrer Ptolomäus. Ptolomäus bekennt offen und wird zum Tode verurtheilt. Der Christ Lucius, bei der gerichtlichen Verhandlung gegenwärtig, zeigt sich entrüstet über die Verurtheilung eines so tadellosen Mannes, wie Ptolomäus gewesen. Der Stadtpräfect Urbicus, Vorsitzender des Gerichtes, schöpft Verdacht, daß auch Lucius ein Christ sei; Lucius bejaht es, und wird mit einem ungenannten Dritten gleichfalls zum Tode verurtheilt. Gleichzeitig kamen Fälle vor, in welchen Frauen, Kindern und Sclaven Geständnisse gegen ihre christlichen Angehörigen durch Martern abgepreßt wurden. Hierüber empört, veröffentlicht Justin eine Schrift, in welcher er vor dem römischen Volke über die Schutzlosigkeit der aller Willkür und Bosheit schlechter Angeber preisgegebenen Christen Beschwerde führt. Auch ihm möge Ähnliches von dem eitlen Cyniker Crescens bevorstehen, welchen er in öffentlichen Disputationen seiner Unwissenheit und groben Unkenntniß des Christenthums überführt habe. Es scheine, man wolle die Klage der Christen über ihre Rechtlosigkeit mit Hohn und schalem Witze abfertigen. Justin will sich die Mühe nehmen, hierauf zu antworten. Man sagt, die Christen haben so großes Verlangen nach ihrem himmlischen Reiche; warum sie sich denn nicht gleich selber tödten? Darum nicht, weil ihnen der Wille des Schöpfers höchstes Gesetz

[1]) Hist. Eccles., VI, 16.

ist; sie wollen die Zwecke des göttlichen Willens nicht eigenmächtig durch Selbstmord vereiteln. Dagegen nehmen sie nicht Anstand, für das Bekenntniß der Wahrheit ihr Leben einzusetzen. Man fragt weiters, warum der so mächtige Christengott seine Verehrer nicht zu schützen vermöge? Darauf die Antwort: Die Macht des christlichen Gottes über die Dämonen, die allen heidnischen Beschwörungskünsten trotzen, ist ein Beweis der Macht des Christengottes. Gott straft die Christenverfolger nicht augenblicklich, weil er noch vielen zu Bekehrenden Zeit zur Sinnesänderung geben will; er läßt die Verfolger gewähren, weil er die Menschen mit Freiheit begabt, und dieser die irdische Zeit als Spielraum zur Entfaltung angewiesen hat. Aber eben um dieser Freiheit willen rechtfertiget sich der Glaube an eine dereinstige Verantwortung und an ein ewiges Gericht. Diesem ist nach Gottes weisem Plane, dem alles irdische Geschehen untergeordnet ist, die letzte endgiltige Vergeltung an Gute und Böse vorbehalten. Der Haß der Dämonen gegen die Christen ist ein ehrendstes Zeugniß für deren gute Sache. Schon Sokrates, Heraklit, Musonius u. A. wurden Opfer dieses dämonischen Hasses; um so mehr müssen ihm die Christen ausgesetzt sein, welche nicht bloß nach der partiellen Vernunft, die ein Strahl der allgemeinen Vernunft ist, sondern in Gemäßheit der Erkenntniß und Lehre Dessen, der die ganze ungetheilte Vernunft ist, d. i. Christi, Leben und Wandel einrichten. Aber auch dieser Haß der Dämonen wird einst mit ewigen Feuerqualen bestraft werden; werden sie doch schon jetzt von frommen Christen in Kraft des Namens Christi überwunden. Das tadellose Verhalten der Christen bezeugt sich durch die Freudigkeit, mit welcher sie dem Tode entgegengehen. Lüstlinge, Schlemmer u. s. w. zagen vor dem Tode, jede irdisch gesinnte Leidenschaft klammert sich an den Gegenstand ihrer Neigungen; nicht so die Christen. Der Irrthum der Heiden über die Sitten der Christen ist strafbar; sie müssen selber das Ungerechte ihrer Klagen fühlen, und könnten auch dann, wenn ihre Beschuldigungen gerecht wären, an den Christen nicht Das strafen, was sie an ihren Göttern ehren.

§. 34.

Melito führt in seiner an Marc Aurel gerichteten Schutzschrift (c. a. 170) in würdevoller Weise Beschwerde über den auf's Äußerste

bedrängten und völlig rechtlosen Zustand der Christen; die kaiserlichen Befehle dienen frechen Menschen zum Vorwande, die Christen ungestraft zu plündern und zu mißhandeln. Habe der Kaiser es so befohlen, so werden es die Christen zu tragen wissen, da ein gerechter Herrscher nichts Ungerechtes befehlen könne. Ist das Geschehene nicht sein Wille, so möge er die Christen schützen oder wenigstens untersuchen lassen, ob das Verhalten der Christen wirklich strafwürdig sei, oder im Gegentheile Rücksicht und Achtung verdiene. Die Christen müssen im Namen der Wahrheit an ihren Überzeugungen festhalten; zur Vergötterung der Creatur können sie sich nimmermehr verstehen. Ja Diejenigen, die am Götzendienste festhalten, sind jetzt, wo die Lehre von dem wahren Einen Gotte in aller Welt verkündet worden, nicht mehr zu entschuldigen. Man kann den Christen nicht zumuthen, dem heidnischen Irrthume deßhalb, weil er allgemein verbreitet ist, nachgeben zu sollen; denn die Allgemeinheit eines Irrthums ist eben das größte Unheil, welches am allermeisten verhütet werden muß. Ebenso wenig kann man die Pietät gegen den Glauben der Vorfahren zu Gunsten der heidnischen Religion geltend machen; daraus, daß die Väter blind und elend waren, folgt nicht, daß auch die Kinder es sein sollen; es ist kein Gesetz der Natur, daß von blinden Eltern blinde Kinder abstammen müssen. Es ist nicht erlaubt, zu fragen: warum hat mich die Gottheit nicht als Christ geboren werden lassen? Genug, daß Gott den Menschen befähiget hat, ihn zu finden und zu erkennen. Um den wahren Gott zu erkennen, muß der Mensch in sich gehen, und das Wesen und die Kraft seiner Seele erkennen; wie diese als unsichtbare Macht den Körper bewegt, so darf man auch von Gott nicht geringer denken, und muß ihn für eine unsichtbare, das ganze Weltall bewegende Macht halten. Gott ist nothwendig die Wahrheit; die Wahrheit ist nothwendig nichts Gemachtes oder Geschaffenes, sondern etwas Ewiges und Ungeschaffenes, was durch sich selbst ist. Wie kann man also einem vernünftigen Menschen zumuthen, ein von Menschenhänden gemachtes Götzenbild als Gottheit zu verehren? Wenn man Götterbilder aus kostbaren Stoffen macht, so zeigt man hiedurch nicht, daß man den Gott, sondern daß man den Stoff schätzt; würde der Künstler vom Stoffe etwas für sich behalten, man wäre gewiß mit dem verfertigten Gotte nicht zufrieden. Die Götzenbilder haben die Gestalten von Menschen und

Thieren; warum betet man nicht lieber diese an, statt ihrer Copien? Wenn man ein solches Götterbild wegen seiner Schönheit lobt, um wie viel mehr muß man Denjenigen loben, welcher die lebendigen Vorbilder dieser todten Abbilder, die Dinge des Universums geschaffen hat? Man weiß, wie der Götterglaube entstanden ist; die griechischen und syrischen Götter sind lauter geschichtliche Personen, Heroen, Könige, Königinnen, Magier. Serapis ist kein Anderer, als der ägyptische Joseph, Dionysus ein uraltester König der Gegend von Athen, der daselbst die ersten Reben pflanzte; Athene eine Tochter des Kretenser Königs Jupiter, welche die athenienfische Burg baute, und auf derselben ihren mit ihrem Vetter, dem Schmiede Hephaistos im Ehebruche erzeugten Sohn Archetyp zum Könige einsetzte; Venus war eine cyprische Königin, die von den Mesopotamiern verehrte Kuteba eine Hebräerin, welche Bakru, den König von Edessa, von seinen Feinden befreite u. s. w. Es ist eine persönlichste Angelegenheit des Herrschers, die Verehrung des wahren Gottes zu schützen und zu fördern; der Bestand des Reiches hängt daran. Der Volksmeinung nachzugeben, wäre unwürdige Schwäche. Das Heidenthum wird und muß untergehen; es droht ihm das göttliche Gericht, das letzte Diluvium. Melito unterscheidet ein dreifaches Diluvium. Zuerst kam das Diluvium venti, welches einige Menschen tödtete, der Gerechten aber schonte; sodann das Diluvium aquae, welches alle Menschen und Thiere verschlang, mit Ausnahme jener, die in der Arche waren. Zuletzt wird das Diluvium ignis kommen, welches die ganze Erde mit ihren Bergen und Inseln, Götzen und Götzendienern vertilgen wird. Dieses bedenkend wird der Cäsar in sich gehen und seine Seele und sein Haus retten vor dem Gerichte, das aller Welt bevorsteht.

§. 35.

Die Apologie des Athenagoras [1]) ist an den Kaiser Marcus Aurelius Antoninus und dessen Sohn Lucius Aurelius Commodus gerichtet. Sie kann nicht vor dem Jahre 177 eingereicht worden sein; denn Commodus wird als Augustus begrüßt, eine Würde, die ihm erst in dem genannten Jahre zu Theil geworden ist:

[1]) Πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν (Legatio pro Christianis).

Die Schrift des Athenagoras unterscheidet sich von den sonstigen Schriften ähnlicher Art durch eine große Ruhe und Mäßigung des Tones. Er spricht sein zuversichtliches Vertrauen auf die erhabene Gerechtigkeitsliebe des Kaisers aus, und zweifelt nicht, daß, wofern der Ungrund der wider die Christen erhobenen Beschuldigungen aufgedeckt worden, es den Christen ebenso, wie den Anhängern der übrigen, so mannigfaltigen und verschiedenen, oft augenscheinlich widersinnigen Arten von Gottesverehrung, gegönnt sein werde, ungekränkt und unbehindert ihre Religion zu bekennen und auszuüben.

Man dichtet den Christen drei Verbrechen an: Gottlosigkeit, ödipeische Unzucht und thyestëische Mahle. Vor beiden letzteren entsetzt sich selbst die Natur, sie werden von vernunftlosen Thieren verabscheut. Eben deßhalb ist aber auch eine genaue Prüfung dieser Anschuldigungen dringlich angezeigt.

Die Christen sollen Atheisten sein. Mit Recht galt ein Diagoras als gottlos, welcher nicht nur die orphischen, eleusinischen und kabirischen Geheimnisse verrieth und eine Herkulesstatue zerhieb, um Holz zum Kochen seiner Rüben zu haben, sondern öffentlich Gottes Dasein läugnete. Die Christen hingegen läugnen Gott nicht, sondern erhöhen ihn, indem sie ihn von der Materie trennen und sagen, er könne nur geistig erkannt werden. Mit dem sinnlichen Polytheismus der heidnischen Volksreligion haben ja längst schon alle Einsichtigeren unter den Griechen selber gebrochen, wie aus vielen Äußerungen griechischer Dichter und Philosophen erhellt. Euripides sucht den Zeus hoch oben und glaubt, der hohe, gränzenlose Äther sei die Gottheit; Sophokles bekennt, es sei in Wahrheit nur Ein Gott, und dieser habe Himmel und Erde erschaffen [1]). Philolaus sagt, daß Gott immateriell sei und alle Dinge von ihm wie von einem Kerker umschlossen seien. Lysis nennt ihn die unaussprechliche Zahl, Opsinus das Unendliche oder Dasjenige, wodurch die höchste Zahl die ihr nächste Zahl übertrifft. Plato erkennt den höchsten, schwer aufzufindenden und der Menge nicht zu erklärenden Gott als ungeschaffenen Schöpfer des Universums, und wenn er sich aus Accomodation dazu versteht, auch Sonne, Mond und Sterne Götter zu nennen, so erkennt er sie doch als geschaffene

[1]) Diese Stelle existirt nicht.

Potenzen, und lehnt jede weitere Untersuchung über den Götterglauben ab, um der Volksreligion nicht widersprechen zu müssen. Wenn er den höchsten unaussprechlichen Gott Zeus nennt, so meint er gewiß nicht den Sohn des Saturnus, sondern wählt diesen Namen nur der Gemeinverständlichkeit wegen, setzt aber das unterscheidende Beiwort „groß" vor, um der Verwechslung vorzubeugen. Aristoteles unterscheidet in Gott Leib und Seele; den Äther, die Fix- und Irrsterne hält er für den Körper, welcher von der über alle Bewegung erhabenen göttlichen Vernunft wie von einer Seele bewegt werde. Die Stoiker erkennen nur dem Namen nach mehrere Götter, inwiefern dasselbe göttliche Feuer, der Eine Gott, in jedem Theile der Materie, den er durchdringt, einen anderen Namen hat. Freilich hatten die Philosophen keine klare und vollkommen übereinstimmende Erkenntniß dieses Gottes; denn eine solche kann nur von Gott selbst mitgetheilt werden. Wir Christen haben unsere Gotteserkenntniß aus den Offenbarungen des heiligen Geistes durch den Mund der Propheten 5 Mos. 32, 39; Jesai. 41, 4; 43, 10. 11; 44, 6; 46, 1; 48, 12. Vernunftbeweise können nur eine menschliche, nicht eine göttliche Gewißheit verschaffen. Indeß können wir unseren Glauben an den Einen Gott auch vernunftgemäß nachweisen. Wären zwei oder mehrere Götter vom Anfange her, so müßten sie an einem, oder an verschiedenen Orten existiren. Ersteres ist unmöglich, weil sie ungleich sind; sie müssen ungleich sein, weil jeder unter ihnen unentstanden, also nicht nach dem Bilde eines anderen, früher vorhandenen gestaltet ist. Also müßten sie verschiedene Orte einnehmen. Aber auch dieß ist unmöglich, weil neben Einem Gotte kein anderer Raum hat. Denn unter Gott versteht man, was über der Welt ist und die Welt umschließt. Sollte er wieder von einem anderen Wesen umschlossen sein, so ist er nicht mehr Gott; jener andere Gott müßte also eine andere Welt umschließen, ist aber dann nicht um uns, nicht Allregierer, überhaupt auf eine bestimmte Sphäre beschränkt, mithin eben nicht Gott. Kurz, mehrere Götter schließen sich wechselseitig aus. Man kann eine Mehrheit derselben auch nicht in dem Sinne zulassen, daß sie Theile eines einzigen Wesens wären; denn Gott ist als ewiges, unzerstörbares Wesen unauflösbar, mithin nicht aus Theilen zusammengesetzt. Daß die Christen nicht gottlos seien, geht aus ihrem sittlichen Verhalten hervor; sie leben nicht nach Art Jener, welche sagen: lasset uns

essen und trinken, morgen werden wir sterben; sie glauben an eine ewige Vergeltung und üben darum alle Tugenden der Mäßigkeit, Menschenfreundlichkeit und leidenden Geduld. Ungebildete und schlichte Menschen unter den Christen üben die schweren Tugenden, welche man vielleicht vergeblich bei Jenen sucht, die in Syllogismen und Erklärungen doppelsinniger Worte sehr gewandt sind, und zu sagen wissen, was homonym und synonym, Prädicament und Axiom, Subject und Prädicat sei.

Wir Christen glauben nicht nur an den Einen, ungezeugten ewigen Gott, sondern auch an den Sohn Gottes. Freilich sind hiebei die crassen mythologischen Vorstellungen von Vaterschaft und Sohnschaft auszuschließen. Wir denken uns den Sohn als die Intelligenz und das Wort des Vaters; er wird ein Gezeugter (Sohn) genannt, nicht als ob er geworden wäre, denn Gott hat als ewige Intelligenz auch ewig den Logos in sich — sondern weil er aus Gott hervorgegangen ist, die Urbilder aller Dinge in sich tragend und der gestaltlosen Materie eindrückend; er ist die *ἰδέα* und *ἐνέργεια* des Vaters. Und ebenso glauben wir an den heiligen Geist und bekennen, daß der Geist, der in den Propheten wirksam war, ein Ausfluß Gottes sei, welcher ausströmt und wieder zurückkehrt, wie der Strahl von der Sonne — wie das Licht vom Feuer. Damit aber ist unsere Glaubenslehre in Bezug auf die himmlischen Dinge noch nicht abgeschlossen; wir nehmen auch noch an, daß es eine Menge von Engeln und dienenden Geistern gebe, welche Gott, der Schöpfer und Bildner der Welt, durch sein Wort vertheilt und über die Elemente, die Himmel, die Welt und was in ihr ist, gesetzt und mit der Leitung derselben betraut hat. Die Obsorge über das Einzelne hat er den Engeln zugewiesen, sich selbst die allgemeine Weltleitung vorbehalten.

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß nicht Gottlosigkeit die Ursache ist, wenn die Christen am heidnischen Culte nicht theilnehmen. Sie können dieß nicht, weil nicht dem Werke, sondern einzig Gott die Ehre gebührt. Wie schön, groß und herrlich auch die Welt sei — ein Kunstwerk Gottes nach Plato —, so wissen wir doch, daß sie dem Gesetze der Veränderung und Wandlung unterliegt, also nicht göttlich sei; um wie viel weniger kann man einem Menschenwerke, einem Götterbilde Anbetung zollen! Zudem ist die Verehrung von Idolen erst durch Erfindung gewisser Künste möglich

geworden; früher hatte man keine Götterbilder. Es gab aber keine Sciographie vor dem Samier Saurius, keine Malerei vor dem Sicyonier Kraton, keine Koroplastik vor der Korintherin Kore; und erst nach diesen kamen Dädalus und der Milesier Theodorus als Erfinder der Plastik und Bildhauerkunst. Die Zeit der Erfindung der Götterbilder ist so kurz, daß man die Verfertiger jedes Gottes nennen kann. Man sagt freilich, die Anbetung gelte nicht dem Bilde, sondern Jenem, den es vorstellt; aber die durch die Götterbilder Vorgestellten sind ja keine Götter, sondern sind gleich uns Wesen, die einst entstanden sind. Homer selber nennt den Oceanus den Ursprung der Götter, und Thetis deren Mutter. Orpheus läßt alle Dinge aus dem Ocean hervorgehen; zuerst stand im Wasser Lehm zusammen, aus diesem wand sich ein Drache, der neben dem Drachenkopfe noch ein Löwenhaupt und das Antlitz eines Gottes hatte (Herkules und Chronos); Herkules zeugte ein ungeheures Ei, welches in zwei Hälften zersprang: Himmel und Erde; aus der Vermischung beider entstanden die drei Parzen, drei hundertarmige Männer und drei Cyklopen, die Uranus in den Tartarus stürzte, worüber ergrimmt die Erde die himmelstürmenden Giganten gebar. Dieß der Anfang und Ursprung der Götterwelt aus der Materie. Setzt die Bildung der Materie nicht einen Bildner voraus? Kann man also sagen, die Materie sei älter, als Gott? Und weiters, wie wunderlich, absonderlich und anstößig sind die von den Göttern erzählten Dinge! Jupiter vermischt sich als Drache mit seiner Mutter Rhea, die aus Scheu vor ihm in Drachengestalt sich verwandelt hatte; so ward Proserpina (Ἀθηλα) erzeugt, mit vier Augen und mit Hörnern, mit der sich Jupiter abermals als Drache vermischte und den Bacchus zeugte. Die Iliade zeigt die Götter in ihren Schwächen und Leidenschaften; Zorn, Schmerz, wüthende Kampflust, Verwundbarkeit, sinnliche Leidenschaften sind ihnen eigen [1]), sie verdingen sich an Menschen und irren in Voraussehung der Zukunft, wie Apollo. Einige versuchen mit Empedokles die Götterlehre umzudeuten, und ihren Gestalten einen physikalischen und philosophischen Sinn unterzulegen; aber dieß ist schon an sich nicht bei allen mythologischen Personen anwendbar (z. B. Europa und Leda,

---

[1]) Iliade IV, 24; V, 31. 376. 858; XVI, 434. 522. Odyss. VIII, 296 ff. 308 ff.

Jupiter als Stier und Schwan lassen sich nicht in allgemeine kosmologische Ideen umdeuten), und wo es sich thun läßt, bringt man eben nur vergängliche und veränderliche Geschöpfe heraus, oder Vorgänge im Leben der Natur, natürliche Verhältnisse und Triebe des Menschen u. s. w. Empedokles muß nach seinen eigenen Principien dieß zugestehen; denn nach ihm einiget die Freundschaft das Getrennte und das Verschiedene, d. i. die verschiedenen Götter; diese sind also einer höheren einigenden Macht dienstbar. Nach den Stoikern mögen die verschiedenen Formen der Materie als verschiedene Körper Gottes gelten; aber wenn sie sich aufgelöst haben, bleibt der göttliche Geist für sich allein. Übrigens ist eine solche Umdeutung der Mythologie aus dem Grunde unzuläßig, weil die Götter zum großen Theile nachweislich historische Personen sind, die einst gelebt haben und später vergöttert worden sind. Herodot und Alexander erfuhren von ägyptischen Priestern, daß Osiris (Dionysus), Isis mit ihren Kindern Apollo und Diana, deren Amme Latona war, eine ägyptische Königsfamilie gewesen. Aus der ägyptischen Isis, die mit Kuhhörnern abgebildet wird, ist die griechische Io entstanden. Auch das, was Herodot über die Feier der Leiden ägyptischer Götter erzählt, weist darauf hin, daß sie Menschen gewesen. Wie Herodot denken andere Gelehrte und Weise, Apollodor, Hermes Trismegistos u. s. w. Auch zeigt man die Gräber und hölzernen Bilder der Todten, welche göttliche Ehren genießen. Bekanntlich aber haben die Griechen ihre Gottheiten hauptsächlich von den Ägyptiern entlehnt. Ebenso berichten griechische Dichter und Geschichtschreiber, daß Herkules, Äskulap, Kastor, Pollux, Amphiaraus, Ino, Palämon historische Personen seien. Brachte es doch selbst die unzüchtige, blutbefleckte Semiramis zu den Ehren einer syrischen Göttin; Antinous erlangte erst kürzlich auf Betrieb des Kaisers Hadrian gleiche Ehren. Auch die Sibylle lehrt einen zeitlichen Ursprung der heidnischen Götter als entstandener Wesen; mithin waren sie vergänglich, also nicht göttlicher Natur. Gesetzt aber, man wollte die heidnischen Götter ehren, so bliebe noch immer die Frage, welche? Jede Stadt und Landschaft hat ihre eigenen besonderen Gottheiten, und macht durch Vernachläßigung der übrigen, die dort nicht geehrt werden, sich der Gottlosigkeit schuldig. Warum macht man nicht ihnen, und nur den Christen daraus ein Verbrechen?

Man wendet gegen die Verwerfung des den Götterbildern geweihten Cultes ein, daß gewisse, von denselben ausgegangene geheimnißvolle Wirkungen nicht in Abrede zu stellen seien. Wir läugnen diese Wirkungen nicht, können sie aber nicht von Gott ableiten, weil von Gott nur Gutes kommt, während von den Götterbildern auch schlimme und verderbliche Einflüsse ausgehen. Woher nun jene geheimnißvollen Kräfte der Götterstatuen? Sie können nicht im Erze als solchem liegen, welchem man jede beliebige Form geben und daher machen kann, daß es wieder aufhört, diesen oder jenen Gott vorzustellen. Sie können auch nicht jenen Personen oder Wesen zugeschrieben werden, welche in den Statuen abgebildet sind; die Statue des Nerillynus in Troas war zu Lebzeiten desselben, der Sage nach, ebenso wunderthätig in Krankenheilungen, wie sie es jetzt sein soll. Also müssen es verborgene Kräfte anderer Art sein, für deren Vorhandensein gewissermaaßen auch schon die heidnische Philosophie Zeugniß gibt. Thales unterschied der Erste Gott, Dämonen, Heroen; Plato gibt eine ähnliche Eintheilung, nur daß er den Dämonen, von welchen er nicht reden will, die Fixsterne und Planeten substituirt. Die Heroen sind abgeschiedene Menschenseelen; die Dämonen aber die gefallenen Geister, die, als Engel über die einzelnen irdischen Dinge gesetzt, von sinnlicher Lust zu den Töchtern der Menschen entbrannten, und Väter der Giganten wurden. Dem Reiche der Dämonen steht der ursprünglich Oberste der Engel vor, der Fürst der Materie, der nicht aus Sinnlichkeit, sondern aus Bosheit fiel und sein Amt zu jenen befremdenden Störungen der Weltordnung mißbraucht, welche manchen Philosophen auf den Gedanken eines blinden Schicksals oder unerklärlichen Zufalles brachten (Aristoteles, Euripides). Von den Dämonen stammt der Götzendienst; sie machen sich an das Blut der Opferthiere und lecken es ab; sie legen sich die Namen derjenigen Heroen bei, deren Charaktere jedem aus ihnen am meisten zusagen, und treiben ihre Verehrer zu Thaten, welche diesen Charakteren entsprechen. Darum entmannen sich die Priester der Rhea, die Priester der Diana schlachten Opferthiere, jene der taurischen Artemis bringen Menschenopfer dar.

Schließlich werden noch die beiden anderen Beschuldigungen (Mord und Unzucht) berührt. Verläumdung der Unschuld ist eine alte Taktik des Lasters gemäß dem Sprichworte: Die Buhlerin schmäht über die Züchtige. Pythagoras mit dreihundert Genossen,

Heraklit, Demokrit, Sokrates sind Opfer dieser Taktik geworden. Die Tugend verliert nicht durch Verläumdung; wundern muß man sich nur, daß an den angeblichen Verbrechen der Christen Ärgerniß genommen wird, während man an dem noch Schlimmeren, was von den Göttern erzählt wird, sich nicht stößt. Die Christen ehren die Reinheit auf das Höchste; sie halten jeden begehrlichen Blick und Gedanken für eine verantwortungsschwere Sünde, und leben unter einander wie Glieder einer Familie, wo die Älteren als Väter und Mütter, die Altersgenossen als Brüder und Schwestern, die Jüngeren als Söhne und Töchter geachtet und behandelt werden. Der Beischlaf in der Ehe wird abgebrochen, sobald eine Frucht erzeugt ist; viele Männer sind in der Bewahrung des jungfräulichen Standes ergraut; die zweite Ehe gilt als ein verhüllter Ehebruch. Die Anklage wegen thyesteïscher Mahle streitet gegen den gesunden Verstand. Kein heidnischer Ankläger hat je noch behauptet, er habe diese Gräuel selber gesehen; vor den vielen Sclaven, die in christlichen Häusern dienen, hätten sie nicht verborgen bleiben können. Die Christen halten nicht einmal für erlaubt, einer Mordscene zuzusehen, und besuchen darum keine Gladiatorenspiele; sie halten die Abtreibung der Leibesfrucht für einen entsetzlichen Mord, bei welchem der Mutterschooß zum Sarge und Grabe des Kindes gemacht wird; auch die Aussetzung der Kinder stellen sie einem Morde gleich. Wie kann man also den Christen die Feier thyesteïscher Mahle zumuthen!

§. 36.

Die an Marc Aurel gerichteten schriftlichen Intercessionen christlicher Apologeten erreichten ihren Zweck nicht. Er blieb bis zu seinem Ende den Christen abgeneigt, und glaubte die heidnische Staatsreligion grundsätzlich aufrecht halten zu müssen. Unter der kurzen Regierung seines Nachfolgers Commodus genoßen die Christen des Friedens, welcher alsbald wieder durch die strengen Gesetze des Septimius Severus unterbrochen wurde. Unter Commodus waren viele angesehene römische Familien zum Christenthume übergetreten; Septimius verbot solche Übertritte durch das ganze Reich unter strenger Strafe, und veranlaßte hiedurch eine schwere Christenverfolgung, von welcher namentlich die Provinzen Ägypten, Africa, Gallien, Italien hart getroffen wurden. Inmitten dieser Bedräng-

nisse faßte der Punier Septimius Florens Tertullianus seinen Apologeticus ab, welcher eigentlich eine Umarbeitung seiner früheren Schrift ad Nationes ist, die übrigens gleichfalls, aber nicht ohne Lücken und Verstümmelungen, der Nachwelt überliefert worden ist. Die Umarbeitung derselben hat nach des Verfassers ausdrücklicher Bemerkung den Zweck, die höchsten Obrigkeiten des Reiches über die gegen die Christen verbreiteten Beschuldigungen und gehäßigen Vorurtheile aufzuklären. Es sei allerdings ganz begreiflich, daß das Christenthum Feinde habe, und die Christen wissen gar wol, daß sie Glück, Heil und Trost nicht in dieser Welt suchen dürfen, sie haben ihr Geschlecht, ihr Vaterland, ihre Hoffnung, ihre Seligkeit im Himmel; gleichwol sei es billig und erklärlich, wenn sie wünschen, daß man sie nicht schon um des bloßen Namens willen verurtheile. Würden die Gegner Dasjenige kennen, was sie hassen, sie stünden von ihrem Hasse ab, der übrigens sie selber verurtheilt; denn Alle, die das Christenthum näher kennen lernen, geben ihren Haß auf und werden Christen. Die Zahl derselben ist bereits so angewachsen, daß, wie die Heiden selber laut beklagen, Städte, Land und Inseln mit Christen aus allen Klassen der Alter und Stände angefüllt sind. Da sagen nun freilich wieder Viele, diese Verbreitung sei eben nur ein Beleg für die ansteckende Kraft, die dem Üblen innewohne. Aber das Schlechte wagen selbst Diejenigen, die es fortreißt, nicht als etwas Gutes zu loben; über das Schlechte hat die Natur Furcht und Scham ausgegossen. Der Christ hingegen rühmt sich, wenn er angeklagt wird, seines Christenthums; er widerspricht dem Ankläger nicht, er gesteht freiwillig, und dankt Gott, wenn er verurtheilt wird. Dieß ist bloße Schwärmerei, wenden die Heiden ein. Aber sollten die vielen Tausende jedes Geschlechtes, Alters, Standes gleichmäßig und constant von derselben Manie sich befallen zeigen? Man bedauert es, wenn ein geachteter Mann Christ ist oder zum Christenthume sich bekehrt; als ob nicht die achtungswürdigen Eigenschaften des Bedauerten eben aus seiner Christlichkeit flößen oder ihn für die Annahme des Christenthums empfänglich gemacht hätten. Man hebt im Tone des Vorwurfes hervor, daß ein Jüngling, welcher leichtsinnig gewesen, eine Frau, welche sich einen üblen Ruf zugezogen, nunmehr Christen geworden seien, als ob damit nicht eben die Ursache ihrer Besserung bezeichnet wäre. Ebenso schließen die gegen die Christen erlassenen kaiserlichen

Gesetze einen sonderbaren Widerspruch in sich. Trajan verbot, von Staats wegen nach Christen zu forschen; aber Diejenigen, welche als Christen angegeben würden, solle man strafen. Sind die Christen schuldig und gefährlich, warum sucht man sie nicht auf? Sucht man sie nicht auf, warum verurtheilt man sie als schuldig und gefährlich? Ebenso verkehrt ist das Verfahren bei Gericht. Einen Missethäter, der nicht gesteht, foltert man, daß er gestehe; den Christen foltert man, weil er gesteht, oder auf daß er nicht gestehe, und man würde ihm ohne Anwendung der Folter glauben, wenn er, dem Richter bewußt, lügen, d. h. aussagen würde, er sei kein Christ. Als Ursachen der Verpönung des christlichen Bekenntnisses gibt man an: Mord, Incest, Sacrilegium u. s. w. Gut, warum forscht man nicht nach, ob der angeklagte Christ diese Verbrechen begangen habe oder nicht? Wenn also keine Schuld gestraft wird, so ist es bloß der Name „Christ", um dessen willen das Gesetz die Unschuldigen verfolgt. Die obersten Hüter der Reichsgesetze lieben zu sagen, daß man ererbte Gesetze heilig halten müsse. Mit den Beschlüssen in der Christensache scheint man es anders nehmen zu wollen. Tiberius war geneigt, Christum ganz gnädig unter die Reichsgötter aufzunehmen. Der Weigerung des Senates antwortete er mit Drohungen gegen die Ankläger der Christen, und beharrte auf seinem Entschlusse. Die Verfolgungen begannen erst mit Nero, dessen Haß den Christen nur zur Ehre gereichen konnte. Der sonst grausame Domitian war gegen die Christen etwas milder, und rief einige, die er verbannt hatte, selbst wieder zurück. Marc Aurel gestand zu, daß er dem Gebete der legio fulminatrix die Erlösung seines Heeres vom Verdurstungstode verdanke. Die heutigen Gesetze gegen die Christen stimmen mit jenen der früheren den Christen abgeneigten Kaiser nicht zusammen; sie sind viel grausamer, feindlicher, als jene. Diese Verschlechterung der Gesetze hat indeß freilich nicht bloß in Hinsicht auf das Verhalten des Staates zu den Christen statt; sie ist vielmehr durchgreifend und allgemein, in den wichtigsten Dingen ist man von guten und löblichen Einrichtungen der Vorfahren abgekommen. Wo sind die alten, zur Beschränkung des Aufwandes und Luxus erlassenen Gesetze hingekommen? Wer weiß jetzt mehr etwas von den Gesetzen, durch welche unsere Vorväter Scham und Zucht im Hause und auf öffentlichen Plätzen einer strengen Aufsicht unter-

stellten? In den ersten sechs Jahrhunderten des römischen Staates ist kaum Eine Ehescheidung vorgekommen; wie steht es jetzt? Einst wurde ein Patricier vom Senate ausgeschlossen, weil er Silbergeschirre im Werthe von zehn Pfunden besaß; was kostet heute nur ein einziges leckeres Mahl, welche kostbare Pracht wird dabei zur Schau gestellt! Die Consules Piso und Gabinius haben die ägyptischen Gottheiten Serapis, Isis und den hundsköpfigen Harpokrates vom Capitol verwiesen; gegenwärtig sind diese Gottheiten restituirt, und ihr Cult von pompösester Art. Man hat vom Alten nur das Schlechte beibehalten; und dieß ist auch in Beziehung auf die zur Verfolgung der Christen erlassenen Gesetze der Fall. Man beschöniget dieses Verhalten durch Anklagen ungeheuerlichster Art. Gerüchtweise verlautet, die Christen seien Kinderfresser, und treiben in geheimen Zusammenkünften schändliche Unzucht. Ist die Wahrheit dieses Gerüchtes je bewiesen worden? Man weiß, was man von unerweislichen Gerüchten zu halten hat; kein Verständiger glaubt zuversichtlich, was ihm nur gerüchtweise geboten wird, besonders wenn das Mitgetheilte aus inneren Gründen unwahrscheinlich ist. Sollten die Christen solche schändliche Dinge von sich ausgesagt haben? Die in die samothracischen und eleusinischen Mysterien Eingeweihten schweigen über Das, was bei der Feier der Mysterien vorgeht; hätten die Christen, wenn sie die ihnen angedichteten Frevel begiengen, nicht weit dringlichere Gründe, gleichfalls zu schweigen? Man entsetzt sich über die blutschänderischen und mordsüchtigen Gräuel, die in den Gottesdiensten der Christen vorkommen sollen, das natürliche Gefühl empöre sich dagegen; sollten aber solche Gefühle den Christen, die doch auch Menschen sind, fremd sein? Warum entsetzt man sich nicht über die Theaterscenen, welche die blutschänderische Schuld des Ödipus zum Gegenstande haben? Warum nicht über den Kinderfresser Saturnus u. s. w.? Die Christen haben Abscheu vor allem Blutvergießen; sie verwehren es sich, bei blutigen Schauspielen gegenwärtig zu sein. Die Heiden kennen diesen Abscheu, und die Gerichte pflegen deßhalb den zur Verantwortung gezogenen Christen Blutspeisen anzubieten, weil der Genuß derselben als Zeichen der Glaubensverläugnung genommen wird. Wenn die Christen Speisen aus Thierblut verschmähen, sollten sie an Kinderblut Wohlgefallen haben? Außer diesen geheimen Verbrechen sollen sich aber die Christen des offen daliegenden Ver-

brechens der sacrilegischen Verachtung der Götter schuldig machen. Nun läßt sich aus den Zeugnissen heidnischer Schriftsteller nachweisen, daß jene angeblichen Götter einstdagewesene Menschen sind. Die Spuren des geschichtlichen Daseins des Saturnus sind im Namen der Stadt Saturnia, welcher mitunter auf ganz Italien ausgedehnt wurde, erhalten. Als Mensch wird er wol auch der Sohn menschlicher Eltern, nicht aber des Himmels und der Erde gewesen sein. Nicht anders verhält es sich mit Jupiter und anderen Gottheiten. Man macht sie zu Vorstehern der Naturkräfte und der verschiedenen Hervorbringungen der Natur, als ob es nicht schon vor Jupiter's Zeiten Donner und Blitz, vor Bacchus Weinstöcke und Reben, vor Ceres Getreide u. s. w. gegeben hätte. Warum hat man nicht auch den Lucullus zum Gott gemacht, da er doch auch ähnliche Verdienste, wie jene Götter, sich erwarb, indem er der Erste die Kirschbäume aus dem Pontus nach Italien verpflanzt hat? Und welche unerbauliche, schändliche Dinge haben diese Götter als Menschen verübt! Kann nicht jeder Blut- und Knabenschänder, Ehebrecher, Jungfrauenräuber, Dieb und Mörder auf die Handlungen der Götter sich berufen und damit sich entschuldigen? Und angenommen, jene Götter seien rechtliche und ehrbare Menschen gewesen, wie tief stehen sie doch unter jenen Männern, welche die Heiden zu den besseren unter ihnen zählen, aber nicht unter die Götter und nicht in den Himmel versetzen? Man betet die Götterbilder an, die aus demselben Stoffe gearbeitet sind, aus welchem alle sonstigen Geräthschaften für den gewöhnlichen Gebrauch des täglichen Lebens geformt werden. Vergegenwärtige man sich doch die Procedur, mittelst welcher ein solcher mit Äxten, Stemmeisen, Hobeln u. s. w. zurechtzumachender Gott zu Stande kommt! Spinnen, Mäuse und Ungeziefer aller Art machen mit diesen Götterbildern die vertrauteste Bekanntschaft, ein abgenütztes Saturnusbild dient mitunter als Nachtstuhl u. s. w. Es hilft nichts, den Christen ähnliche Abgeschmacktheiten aufbürden zu wollen; die Beschuldigung, daß die Christen einen Eselskopf anbeten, hat sich aus einem Gerüchte ähnlicher Art über die Juden herausgebildet — wahrscheinlich auf Grund der von Tacitus gegebenen Nachricht, daß die Juden, aus Ägypten vertrieben, sich der Esel als Quellenfinder bedient hätten. Eben derselbe Tacitus sagt aber auch, daß Pompejus nach der Einnahme von Jerusalem absichtlich die Heiligthümer

des Tempels in Augenschein genommen, indeß keine Spur von jener, den Juden aufgebürdeten Superstition entdeckt habe. Man beschuldiget die Christen, Kreuze anzubeten. Sind die Kreuze aus anderen Stoffen geformt, als die heidnischen Götterbilder? Sehen gewisse Götterstatuen (der Pallas Attica und der Ceres Pharia) viel anders aus, als die Christenkreuze? Bilden die Gerüste der mit Victorien geschmückten Tropäen nicht auch Kreuze? Nach den Behauptungen Anderer sollen wir Christen die Sonne anbeten. Ob der Sonnencult nicht eben bei den Heiden, und zwar nicht bloß bei den Persern sich findet? Wir Christen verehren den Einen wahren Gott, der die ganze Welt mit ihren Körpern und Geistern durch sein gebietendes Wort, durch seine ordnende Weisheit, durch sein mächtiges Können aus Nichts zu seiner Verherrlichung (in ornamentum majestatis suae) hergebracht und gebildet hat (ex nihilo expressit). Seinem Wesen nach unsichtbar und unerfaßbar, wird er in seinen Werken erkannt, und macht sich der Seele durch seine Gnade vernehmbar. Der Seele ist das Zeugniß für ihn angeboren; daher sie, obwol mit einem materiellen Leibe belastet, obwol durch corrupte Einrichtungen und Gewohnheiten des irdischen Menschendaseins irregeleitet und von Leidenschaften aller Art gestachelt und verblendet, dennoch, wenn sie zeitweilig aus ihren Irrungen wie aus einem Rausche aufwacht, Gott nennt, und zwar mit dem wahren Namen, der ihm gebührt. Dahin gehören die Ausrufe, welche den Menschen bei ungewöhnlichen Bewegungen, Rührungen, Erschütterungen des Herzens unwillkürlich entlockt werden: Großer Gott! Guter Gott! Gott sei es anheimgestellt! Gott wird es vergelten! Und um vollkommen zu erproben, daß die Seele von Natur aus Christin sei, blickt der Mensch bei jenen Ausrufen unwillkürlich, nicht nach dem Capitol, sondern nach Oben, zum Himmel, und bekundet hiemit, daß die Seele wol weiß, wo der Sitz und Thron des einzig wahren, lebendigen Gottes sei [1]). Um die Seele an diesem ihr eingebornen Zeugniß nicht irre werden zu lassen, um sie vielmehr darin zu bestärken, hat Gott das Zeugniß der Schrift und der mündlichen Rede durch den Mund bewährter Männer hinzugefügt. Die heiligen Schriften

---

[1]) Nähere Ausführung dieser Gedanken in Tertullian's Schrift de testimonio animae, worüber später.

der Hebräer sind durch die von König Ptolomäus veranlaßte Übersetzung der LXX auch den Heiden zugänglich, und enthalten die göttlichen Vorhersagungen, welche in Christus, dem Sohne der Jungfrau und incarnirten Worte Gottes, erfüllt worden sind. Von einem göttlichen Logos weiß auch die heidnische Philosophie; Zeno nennt ihn den Werkmeister der Welt, und sagt, daß man ihn auch als Fatum, Gott, Geist Jupiter's, Nothwendigkeit aller Dinge bezeichne; Kleanthes macht ihn zu dem die Welt durchdringenden Geiste. Uns Christen ist er ein substanzieller Geist, aus Gott gezeugt, und derselben Substanz wie Gott, der ja wesentlich Geist ist; der Logos ist also Geist vom Geiste, Gott vom Gotte, wie ein Licht aus dem anderen. Nicht statu, sondern gradu, nicht numero, sondern modulo ist, das Wesen anbelangend, der Sohn ein Anderer, als der Vater, er ist von der zeugenden Wesenheit (matrix) nicht herabgegangen, sondern aus ihr hervorgegangen. Vom Vater ausgehend, wie der Strahl von der Sonne, hat dieser Strahl in den Schooß der Jungfrau sich gesenkt und die Menschheit angenommen. In Christus und durch Christus will Gott erkannt und geehrt werden. Den Juden und Heiden, welche sich daran stoßen, daß durch den Menschen Jesus Gott den Menschen geoffenbart worden sei, ist zu antworten mit dem Hinweise auf Moses, auf Orpheus, Musäus, Melampus, Trophonius, Numa Pompilius. Die Heiden wenden ein, daß die Genannten nicht beanspruchten, für etwas Anderes, als für bloße Menschen gehalten zu werden; daß ferner unter der Voraussetzung, Christus sei der wahre Lehrer, in dem die Gottheit gewohnet, alle anderen Götter für leere Wahngebilde, und deren Orakel für eitlen Trug gehalten werden müßten. Wir Christen zweifeln an der Existenz jener Wesen nicht, welchen die heidnischen Orakel und Wunder zugeschrieben werden; wir wissen, daß es außer Gott noch Geister gibt, was im Grunde auch schon heidnische Philosophen erkannt haben. Spricht doch Sokrates von seinem Dämon, Plato weiß von Engelwesen. Die Wirksamkeit der gefallenen, bösen Geister hat man sich nach Art eines contagiösen Miasma vorzustellen; wie dieses auf lebende Körper wirkt, so beeinflussen die bösen Geister die ihnen hingegebenen Menschenseelen. Omnis spiritus ales; daher können Engel und Dämonen blitzschnell von einem Orte an den anderen sich versetzen, und die Dämonen Dasjenige, was an einem Orte vorgeht,

geschieht oder gesprochen wird, in demselben Momente an einem anderen weitentlegenen Orte verkünden; sie können sich auch den Anschein geben, Urheber Dessen zu sein, was sie als geschehend verkünden. Die ihnen zugeschriebenen wunderbaren Krankenheilungen bestehen einfach darin, daß sie aufhören, die von ihnen irgendwie körperlich gequälten Menschen zu plagen, wonach die von ihnen anbefohlenen Heilmittel nichts als eine leere Täuschung sind, die den ihre Hilfe anrufenden Menschen auf die Meinung führen soll, sie hätten geholfen. Man möge einen Christen zu einem Heiden führen, der von einem Dämon gequält ist; wenn der Christ den Dämon reden heißt, so wird dieser bekennen, daß er ein Dämon sei, obwol er sich sonst für einen Gott ausgibt. So ist durch das Geständniß der Dämonen selber der Vorwurf sacrilegischer Impietät von den Christen abgewälzt. Die Heiden selber anerkennen und verehren einen höchsten Gott über allen anderen Göttern. Begeht Derjenige ein Verbrechen, der, statt an einen Beamten des Kaisers, unmittelbar an den Kaiser sich wendet? Fehlen die Christen, wenn sie, statt an die vermeintlichen Untergötter, an den höchsten und wahren Gott und Machthaber sich wenden? Soll den Christen die Freiheit verwehrt sein, welche allen Landschaften und Städten zusteht, nämlich jenen Gott, welchem sie vertrauen, zu ehren? Die Römer, sagt man, sind dadurch groß und mächtig geworden, daß sie alle Götter aufnahmen. Aber Letzteres thaten sie doch gewiß nicht eher, bis sie in ihrer Machtvergrößerung mit den Völkern, deren Götter sie aufnahmen, in Berührung kamen? Welche Götter wurden von den alten Heroen und mächtigen Königen geehrt, durch deren Apotheosirung die vielen späteren Götter erst geworden sind? War nicht auch der Cult der Römer in ihren ersten Zeiten höchst einfach, ja ärmlich? Ergo non ante religiosi Romani, quam magni; ideoque non ob hoc magni, quia religiosi. Man will die Christen zum Opfern zwingen. Was ist damit für die Ehre der Götter gewonnen? Kann nicht jeder Gezwungene jene Götter dennoch verabscheuen? Dieß begreifen die Dämonen, und geben deßhalb, damit die Sache eine andere Wendung nehme, den Christenverfolgern den Vorwurf ein, die Christen weigern sich, für das Wohl des Kaisers zu opfern. Der Vorwurf kann keinen Sinn haben, wenn die Götter, welchen geopfert werden soll, den Kaiser nicht zu beschützen vermögen. Aber sie können ja nicht einmal ihre eigenen Statuen, Tempel u. s. w.

beschützen, diese muß vielmehr der Kaiser schützen; also sind die Götter vom Kaiser abhängig. Deßhalb also — ruft Tertullian aus — sündigen wir gegen die Majestät der Kaiser, weil wir sie Dem nicht unterwerfen, was selbst ihrer Herrschaft unterworfen ist; weil wir mit ihrem Wohle kein Spiel treiben, indem wir nicht glauben, daß es in bleiernen Händen ruhe? Aber ihr seid ehrfurchtvoll gegen die Kaiser, die ihr es da sucht, wo es nicht zu finden ist, die ihr es von Denen erbittet, die es nicht geben können, so daß wir Den übergehen sollten, in dessen Macht es steht. Denn wir rufen für das Heil der Kaiser den ewigen, den wahren, den lebendigen Gott an, den auch die Kaiser selbst mehr als jeden anderen zu einem gnädigen Gotte zu haben wünschen. Sie wissen als Menschen, wer ihnen auch das Leben verliehen hat. Sie fühlen wol, daß er der einzig wahre Gott ist, in dessen Gewalt allein sie stehen, nach dem sie die ersten sind, vor allen Götzen und über alle Götzen erhaben. Denn wie sollten sie dieß nicht sein, da sie erhaben sind über alle Menschen, die doch als lebendige Wesen mehr sind, als die todten Götzen? Sie denken daran, wie viel die Gewalt ihrer Herrschaft vermöge, und so müssen sie den Gott anerkennen, gegen den sie nichts vermögen können; sie erkennen, daß sie Alles, was sie vermögen, durch ihn vermögen. Versuche es aber der Kaiser, den Himmel zu bekriegen, er vermag es nicht. Deßhalb ist er groß, weil er kleiner ist, als der Himmel. Denn er selbst ist Dessen, dessen auch der Himmel ist, dessen alle Geschöpfe sind. Daß er Kaiser ist, hat er von Dem, von welchem er hat, daß er Mensch ist, noch ehe er Kaiser ist. Seine Gewalt hat er daher, woher er auch das Leben hat. Zu Dem hinaufblickend beten wir Christen, indem wir uns nicht scheuen, zu ihm unsere Hände emporzustrecken, weil sie schuldlos sind, mit entblößtem Haupte, weil wir uns vor ihm nicht schämen; zu ihm beten wir endlich, weil wir aus der Fülle des Herzens beten — für alle Kaiser, daß ihnen zu Theil werde ein langes Leben, eine sichere Regierung, häusliche Ruhe, ein tapferes Heer, ein ruhiges Reich und Alles, was der Mensch und der Kaiser wünschen kann. Man verlange aber nicht, daß die Christen dem Kaiser göttliche Ehren zollen sollen. Augustus, der Gründer der Kaiserherrschaft, wollte nicht einmal Herr genannt werden; denn auch dieß ist ein Beiname Gottes. Indeß möge

man den Kaiser immerhin Herrn nennen, nur daß man nicht gezwungen werde, ihn an Gottes Statt als Herrn anzuerkennen. Erfreulicher jedoch, als der Name Herr, wäre der Vatername. Auch die Hausväter lassen sich lieber Väter, als Herren nennen. Auch möge man den Christen nicht zumuthen, ihre Ergebenheit und Anhänglichkeit an die Person des Kaisers in jener ausgelassenen Weise kundzugeben, welche unter den Heiden bei Festen zu Ehren des Kaisers Sitte ist; als ob es nicht eine Schmach wäre, die Stadt in eine öffentliche Schenke zu verwandeln, den Wein durch die Straßen fließen zu lassen, und in großen Haufen zu Schlägereien zusammenzulaufen und nebenbei der gemeinsten Lust sich ungescheut hinzugeben! Die Heiden sehen in der Zurückhaltung der Christen von solchen Scenen ein Zeichen der Theilnahmslosigkeit und Gleichgiltigkeit der Christen gegen den Staat und die irdischen Angelegenheiten überhaupt — eine Art Weltscheu und Weltflucht, welche für das bürgerliche Leben und gesellschaftliches Leben völlig unbrauchbar mache. Wie läßt sich dieß von uns sagen — erwidert Tertullian —, da wir doch mit euch leben, dieselbe Kost und Kleidung, dieselben Lebensbedürfnisse mit euch gemein haben? Wir sind keine Brachmanen oder indische Gymnosophisten, keine Wälderbewohner, die das Leben fliehen. Wir sind wol eingedenk des Dankes, den wir Gott dem Herrn als Schöpfer schuldig sind. Wir verschmähen keinen Genuß seiner Gaben. Wir mäßigen ihn nur, und hüten uns vor schlechtem Gebrauche derselben. Daher bewohnen wir mit euch diese Welt, nicht ohne Märkte, Badeanstalten, Werkstätten und den übrigen Verkehr des Lebens mit euch zu theilen. Wir treiben mit euch Schifffahrt und Kriegsdienst, Landbau und Handel. Wir theilen mit euch unsere Gewerbe, und geben unsere Arbeit her für euren Gebrauch. Nur Diejenigen, welche einem schlechten und verworfenen Erwerbe nachgehen, Hurenwirthe, Banditen, Giftmischer, Zauberer, Wahrsager, haben Ursache, über die Christen zu klagen, weil es bei diesen nichts zu verdienen gibt. Sonderbar genug wird selbst die brüderliche Eintracht der Christen unter einander zu einem Gegenstande des Argwohnes. Jenen, die sich gegenseitig hassen, mag freilich die christliche Bruderliebe als etwas Unbegreifliches erscheinen. Diejenigen, die einander zu morden bereit sind, müssen wol darüber staunen, daß die Christen für einander

zu sterben bereit sind. Die Christen sehen nach dem Rechte der gemeinschaftlichen Natur auch die Heiden als ihre Brüder an; aber freilich werden sie von diesen, als schlechten Brüdern, verläugnet und damit auch die Natur verläugnet. Darum mögen die Christen nur in Christen Brüder erkennen, welche dieses Namens wahrhaft würdig sind, weil dieselben den Einen Gott als Vater erkannt und den Einen Geist der Heiligkeit empfangen haben und mit allen anderen am Lichte derselben Wahrheit theilhaben. Zufolge dieser innigen Geistes- und Seelengemeinschaft tragen die Christen auch kein Bedenken, die irdischen Güter miteinander gemein zu haben.

Die Heiden können sich gegen die Anerkennung der Reinheit und Erhabenheit christlicher Lehren nicht völlig verschließen, haben aber sogleich die Ausflucht in Bereitschaft, das Gute in den Lehren der Christen sei aus der heidnischen Philosophie entlehnt. Nun gut; warum erlaubt man den Christen nicht, ihre Überzeugungen offen zu bekennen, wie man es den Philosophen erlaubt? Warum zwingt man die Philosophen nicht zur Theilnahme an den öffentlichen Cultacten der heidnischen Religion? Aber freilich, die Philosophen verstehen sich gelegentlich dazu, gegen ihre Überzeugung freiwillig den Göttern Opfer darzubringen, was ein ächter Christ nie thun kann. Den Philosophen ist weit mehr um einen berühmten Namen, als um die Ehre der Wahrheit zu thun. Und welche Ergebnisse haben sie denn durch ihr Forschen erzielt? Die Aufschlüsse, welche ein Crösus auf vieles Befragen von Thales empfieng, bekunden die Unsicherheit und Dürftigkeit philosophischer Einsicht; was Plato über Gott zu sagen wußte, weiß jeder christliche Handwerker besser und richtiger. Moral und Sitten anbelangend, möge man jeden Vergleich zwischen Philosophen und Christen unterlassen. Sokrates wurde als Jugendverführer angeklagt; Diogenes verkehrte schamlos mit der Phryne; Plato's Schüler Speusippus starb im Acte eines Ehebruches; Demokrit blendete sich, auf daß nicht der Anblick der Weiber seine bösen Lüste reize. Diogenes zeigte sich hochmüthig gegen Plato; Pythagoras und Zeno strebten herrschsüchtig nach politischer Macht; Lykurg wollte sich zu Tode hungern, weil man seine Gesetze für verbesserlich hielt; Anaxagoras verläugnete ein bei ihm in Verwahrung gegebenes Gut; Aristoteles betrog schändlich seinen Freund Hermias und kroch vor König Alexander;

Plato wurde wegen seiner Schlemmerei verkauft u. s. w. [1]) Die Christen dulden Menschen von solchen Sitten nicht unter sich, sondern schließen sie von ihrer Gemeinschaft aus. Zudem ist das Gute, was sich bei den heidnischen Philosophen findet, aus den Büchern der Propheten geschöpft, leider aber zugleich aus Mangel an Ehrfurcht und Verständniß durch Irrthümer entstellt, wie sich in den, nebstdem unter sich widerstreitenden, Lehren der Philosophen über Gott und Menschenseele zeigt. Sonderbar ist, daß man, während man den Widersinn der Lehre von der Seelenwanderung nicht einsieht, an der christlichen Auferstehungslehre Anstoß nimmt. Daß die Menschenseele in Thierleiber eingehe, ist man geneigt, zu glauben; daß sie ihren eigenen Leib wieder erlange, findet man absurd. Und doch liegt es so nahe, einzusehen, daß die Seele, wenn sie nach gerechtem Gerichte jenseits der Strafe verfällt, im Leibe leiden müsse, indem sie mittelst des Leibes gesündiget hat, und ohne Leib nicht leiden könnte. Sollte der Mensch, der einst gar nicht war, nicht zum zweiten Male wieder werden können, was er das erste Mal geworden ist? Ist das Zweite unbegreiflicher oder nicht vielmehr leichter denkbar, als das Erste? Bietet uns die Natur in der regelmäßigen Wiederkehr bestimmter Erscheinungen und Hervorbringungen nicht unzählige Bilder dieser Möglichkeit? Sollte der Mensch, der König der Natur, allein dazu verurtheilt sein, nicht mehr als Das, was er gewesen, als Mensch, restituirt werden zu können? Also — fragen die Gegner — soll der Mensch auch dem Loose eines fortwährenden Sterbens und Wiedererstehens unterworfen sein? Mit Nichten! Der Mensch ist keine Zusammensetzung aus lauter Vergänglichem und Wandelbarem, sondern es ist etwas Spirituelles, Himmlisches, Beharrendes in ihm. Und eben darum ist im jenseitigen Sein, zu welchem sich die dießseitige Zeitlichkeit als Vorhalle verhält, aller zeitliche Wandel ausgeschlossen, mithin die jenseitige Restitution des Menschen als Menschen eine ewige. Das Leiden in einem ewigen Feuer ist ganz wol denkbar; Gott subministrirt dem in Flammen leidenden Leibe die Kraft der Unvertilgbarkeit. Auch

---

[1]) Adeo — schließt Tertullian — quid simile Philosophus et Christianus? Graeciae discipulus et coeli? famae negotiator et salutis? verborum, et factorum operator? rerum aedificator et destructor? interpolator erroris et integrator veritatis? furator ejus et custos?

die heidnischen Philosophen kennen den Unterschied des Feuers, welches dem Menschen zum Gebrauche dient, von jenem anderen, welches im Dienste Gottes wirkt. Letzteres zehrt nicht auf, sondern erneuert und erhält; die rauchenden Berge brennen fort, ohne sich im Feuer zu verzehren [1]; der vom Blitze Getroffene darf nach heidnischen Gesetzen als ein Unverletzlicher nicht am Leben gestraft werden. Die Heiden gefallen sich in dieser ihrer Weisheit, und verlachen dennoch unsere Lehre als Thorheit. Könnten sie dieselbe von ihrem Standpuncte aus, bei dem erweislich musterhaften und friedfertigen Verhalten der Christen, nicht als unschädliche Schwärmerei dulden? Doch mögen sie immerhin den Christenglauben als Thorheit verlachen; sie bedenken nicht, daß eben diese und der Hinblick auf die furchtbare Sanction des göttlichen Gebotes durch Androhung ewiger Strafen, zusammt der christlichen Hoffnung auf den jenseitigen Tugendlohn die christliche Sitte, Bekenntnißtreue und Standhaftigkeit unerschütterlich aufrecht hält. Mögen die heidnischen Verfolger nicht hoffen, den christlichen Heroismus je zu Schanden zu machen! Die Christen fürchten nicht den Tod, sondern einzig die Sünde, wie die heidnischen Richter selber erkennen, wenn sie einen Christen, statt zum martervollen Tode, zur Detention in einem Hause der Unzucht verurtheilen. Was die Heiden für Vaterland, Eigenthum, Herrschaft und Freundschaft starkmüthig zu opfern bereit waren, werden die Christen um so bereitwilliger und freudiger für Gott zu opfern fortfahren. Alle Verfolgungen werden nur zur Mehrung der Christengemeinden beitragen; das Blut der Christen ist eine reichlich wuchernde Aussaat neuer Bekenner. Die Lehren der heidnischen Philosophen über Verachtung des Schmerzes vermögen nicht so viele Schüler zu gewinnen, als die Christen durch ihre Martyrien. Wer möchte nicht zum Muthe und Begehren des Martyrthums entflammt werden, durch welches er sich Vergebung seiner Sünden, Gottes Gnade und den ewigen Lohn des Himmels erkaufen kann! Daher muß den Heiden für ihre Bluturtheile geradezu gedankt werden. Ut est aemulatio divinae rei et humanae, cum damnamur a vobis, a Deo absolvimur!

Eine nachfolgende kürzere Apologie Tertullian's, welche speciell an den zu Carthago residirenden Proconsul Scapula gerichtet ist,

---

[1] Vgl. Augustinus civ. Dei XXI, c. 4.

wiederholt größtentheils die im Apologeticus vorgebrachten Gründe zu Gunsten der Christen; nebenbei wird noch hervorgehoben, wie nützlich sich die Christen bei öffentlichen Nöthen erwiesen, wie sie durch Gebet und Fasten Pest und Hungersnoth abgewendet, auch viele Kranke geheilt hätten. Auch erinnert Tertullian an die schrecklichen Wahrzeichen des Himmels, die in letzterer Zeit sich gezeigt, und an das schauerliche und entsetzliche Ende, welches viele Verfolger der Christen gefunden; nicht wenige derselben hätten das Unrecht ihrer feindseligen Grausamkeit erkannt, mehrere wären als reuige Christen gestorben. Einzelne Statthalter wären der Metzeleien bereits müde, und suchen sich der vor sie gebrachten Christenprocesse so gut, wie nur immer möglich, zu entledigen; selbst der wirklich grausame Statthalter von Asien, Arrius Antoninus, rief einmal, als sich sämmtliche Christen der Stadt, in welcher er residirte, unaufgefordert vor ihm als Christen angaben: Habt ihr denn keine Stricke oder Abgründe, euch zu tödten, wenn ihr durchaus sterben wollt! Er begnügte sich, einige Wenige aus ihnen gefangen setzen und hinrichten zu lassen. Severus, der Vater des Kaisers Antonin, behielt den Christen Proculus, den Hausverwalter der Euhodia, dem er seine Heilung von einer schweren Krankheit verdankte, lebenslang bei sich im Palaste; er schützte mehrere vornehme Männer und Frauen, die zum Christenthume übergegangen, gegen die fanatische Aufregung des Volkes. Man möge dem Wahne entsagen, daß das Christenthum durch Verfolgungen je werde erdrückt werden.

§. 37.

Nach den Bedrängnissen der Christen unter Septimius Severus folgten im Ganzen ruhigere Zeiten. Caracalla, der Sohn des Severus, schützte zwar die Christen nicht; aber Macrinus, der sich über Caracalla's blutige Leiche den Weg zum Throne bahnte, verbot, irgend jemand wegen des Verbrechens der Verachtung der Götter zu verurtheilen. Heliogabalus, welcher mit dem syrischen Sonnenculte den Cult Jehova's und Christi vereinigen wollte, schonte die Christen. Alexander Severus, dessen Mutter Mammäa den Vorträgen des Origenes beigewohnt hatte, war den Christen sogar gewogen, nicht minder Philippus Arabs, der nach einem kurzen blutigen Zwischenspiele, welches durch die rohe Grausamkeit

des Maximinus Thrax herbeigeführt worden war, den Christen große Begünstigungen angedeihen ließ. Seine Gemahlin Severa stand mit Origenes im Briefwechsel. In diesen günstigen Zeiten mehrte sich die Zahl der Christen bedeutend durch häufige Übertritte; in Carthago ließ sich nebst vielen Anderen auch Thascius Cäcilius Cyprianus taufen (a. 246), und wurde bald darauf auch zum Bischofe seiner Vaterstadt gewählt. Diese Wahl war in der That „durch Gottes Urtheil“ herbeigeführt worden, indem die africanische Kirche unter den neuerdings bevorstehenden Stürmen eines Mannes wie Cyprian bedurfte, um in der über sie verhängten Prüfung und Läuterung zu bestehen. Es kamen nämlich die Zeiten der Decianischen Verfolgung, welche vornehmlich gegen die Hirten der Kirche gerichtet war; und nachdem sie vorübergegangen, wüthete an verschiedenen Orten das Volk unter dem Drucke schwerer öffentlicher Calamitäten, unglücklicher Kriege, pestartiger Krankheiten, ausgebrochener Hungersnöthen gegen die Christen, welche es als die Ursache dieser verhängnißvollen Umstände und Vorgänge ansah. Ein Bild der damaligen Zeitstimmung und der Lage der Christen inmitten dieser Stimmung ist uns in Cyprian's Schrift: Ad Demetrianum, einen mit obrigkeitlichem Range bekleideten Mann, aufbehalten, welche sich zufolge ihres Zweckes den bisher besprochenen Schutz- und Beschwerdeschriften anreiht, und die Reihe derselben schließt, indem keine spätere ähnlichen Inhaltes bekannt ist. Es ist mitunter der Zweifel aufgeworfen worden, ob Demetrianus eine historische Persönlichkeit und ein heidnisch-römischer Beamter gewesen sei. Dem heiligen Hieronymus [1]) ist bereits aufgefallen, daß Cyprian einem Heiden gegenüber fortwährend aus der Schrift des Alten und Neuen Testamentes argumentire, da es doch weit mehr angezeigt gewesen wäre, durch Berufung auf die Aussprüche heidnischer Weisen auf die Überzeugungen des Angeredeten einzuwirken. Von geringerem Belange ist das Bedenken eines neueren Gelehrten, welcher den herben, strafenden Ton der Rede mit dem apologetischen Zwecke der Schrift und der dadurch gebotenen Rücksicht auf Amt und Würde des Angeredeten nicht zu vereinbaren weiß. Es könnten immerhin nähere persönliche Beziehungen zwischen Cyprian und Demetrian statt gehabt haben, aus welchen sich Ton und Haltung

[1]) Ep. ad Magnum.

der Schrift erklären ließen. Die Abfassungszeit derselben fällt in das Jahr 252 oder 253, wie sich aus der unverkennbaren Anspielung auf den als kürzlich stattgehabtes Ereigniß bezeichneten Untergang des Decius und seiner Kinder ergibt.

Cyprian beginnt mit einer Entgegnung auf die Anschuldigung, daß die Christen an dem vielfachen Unglücke der schwer heimgesuchten Gegenwart schuld seien. Diese Unglücke sind etwas sehr Natürliches und liegen im Gange der Ereignisse begründet; die Welt bricht gealtert in sich zusammen, ihr Verfall läßt sich nicht aufhalten [1]. Die Leiden der Gegenwart sind Strafgerichte Gottes über Jene, die ihn in Gedanke, Wort und That verläugnen. Es würde besser gehen, wenn die lebende Generation sich zum Besseren kehrte; aber wie soll, wenn Alles sich verkehrt, die Natur in ihrer Ordnung bleiben und nicht aus ihren Gleisen treten? Wenn sich die Laster zügellos gehen lassen, wie soll da nicht die Zuchtruthe unerbittlich walten! Wie können die Verehrer der Götter über Theurung und Mißwachs jammern, da sie selbst gegen die Armen so hartherzig sind; wie können sie klagen, daß der Himmel seine Schleusen nicht öffne, um Segen zu senden, da sie doch selber auch ihre Scheuern verschließen! Alle sonstigen Laster werden mit der größten Unverschämtheit öffentlich getrieben. Räuber pflegen doch sonst das Dickicht des finsteren Waldes aufzusuchen; jetzt aber suchen Betrug, Mord, Giftmischerei geradezu das Licht, und bieten am offenen Tage mit wahrer Unverschämtheit ihre feilen Dienste an. Die Heiden klagen über das Elend der Zeit; aber sie wollen in der bösartigen Verstocktheit ihres Herzens den Herrn der Zeiten, den Einen wahren Gott, der über allen Himmeln thront, nicht erkennen und ihm nicht die Ehre geben. Darum fordern sie Gottes Zorn heraus,

[1] Die allmählige Erschöpfung der Naturkräfte, der Fruchtbarkeit der Erde, der Ergiebigkeit ihrer ausgenützten Metallminen, die Entstehung pestartiger Miasmen u. s. w. geht parallel mit der im Gefolge der sittlichen Entartung eintretenden Abschwächung der letzten Menschengenerationen: Canos videmus in pueris, capilli deficiunt, antequam crescant, nec aetas in senectute desinit, sed incipit a senectute: sic in ortu adhuc suo ad finem nativitas properat: sic quodcunque nunc nascitur, mundi ipsius senectute degenerat; ut nemo mirari debeat singula in mundo coepisse deficere, quando totus ipse jam mundus in defectione sit et in fine.

wie der Ungehorsam des störrischen Knechtes die Ahndung seines gerechten Herrn. Schlimmer aber als die Verstocktheit, in welcher sie als Götzendiener verharren, ist die Wuth, mit der sie die wahren Diener Gottes, die Christen verfolgen; nicht zufrieden, dieselben zu tödten, sinnen sie die grausamsten Qualen der Hinrichtung aus. Gilt der Christ um seines Bekenntnisses willen als Verbrecher, nun wol, so möge man ihn hinrichten; aber Martern gebühren doch nur den verstockten Läugnern ihrer Verbrechen, während die Christen ihren Glauben offen bekennen und eingestehen. Die einzig rechtmäßige Waffe gegen sie ist geistiger Kampf, Widerlegung, Überführung durch Gründe; weßhalb kämpft man denn nur gegen die Schwachheit ihres Fleisches? Oder wenn etwa die Götter der Heiden sich beleidiget fühlen, so mögen sie selber für sich streiten, und nicht so schlechte Vorkämpfer zulassen. Indeß, ihr Kampf gegen Christus und die Seinen ist vergeblich; das Gebet der Christen besiegt auch dämonische Mächte, und hat bereits oft den Bann und bösen Zauber, der über die Leiber von Dämonischen verhängt war, gebrochen. Gott selber, der Herr der Zeiten, kämpft für die Sache der Christen; erst kürzlich ist einer ihrer mächtigsten Widersacher (Decius) seinem Verhängniß erlegen. Der hohe Muth, mit welchem die Christen die Leiden der drangsalvollen Zeit tragen, läßt Angesichts des gleichzeitigen verzagten und trostlosen Jammers der Heiden hinreichend erkennen, auf welcher Seite die wahre sittliche Kraft sei, und für wen die Drangsale der Zeit als Strafleiden bestimmt seien. Die Christen gehören nicht dieser Welt, sondern dem Herrn an, und hören nicht auf, auch für ihre Feinde um Heil, Vergebung und Gnade zum Herrn zu flehen. Und ebenso möge es als eine Mahnung christlicher Feindesliebe beachtet werden, wenn im Hinblick auf die Zeugnisse und Weissagungen warnend auf das Endgericht am Ausgang der irdischen Zeit hingewiesen wird. Ist die Sache der Christen eine heilige Sache, Gottes Sache, so kann das Gericht des göttlichen Zornes über ihre Verfolger nicht ausbleiben; die schweren Drangsale, unter welchen das zerrüttete römische Weltreich seufzet, möge als ein Vorzeichen des der Welt bevorstehenden Endgerichtes angesehen werden. Der Herr wird einst gewiß kommen, und sein Zorn nach den Worten des Propheten brennen wie ein Glutofen, in dessen Flammen alle Fremdgebornen, d. i. alle Jene, die er nicht kennen wird, weil sie ihn nicht kennen wollen, wie

Spreu vernichtet zerstieben werden. Es wird der Tag kommen, an welchem er die Engel seines Zornes aussendet, und ihnen gebeut: Steiget nieder und schlaget sie, laßt eure Augen kein Erbarmen kennen. Schonet des Greises nicht, des Jünglings nicht, und auch nicht des Mägdleins; tödtet die Säuglinge sammt den Müttern, auf daß dieß gottlose Geschlecht ausgerottet werde. Von denen aber, auf deren Stirne mein Zeichen gegraben ist, rühret keinen an (Ezech. 9, 5). Wer diese Gezeichneten seien, verkündet Gott selber, wenn ihn der Prophet zu seinem Engel sagen läßt: Schreite hin durch die Mitte Jerusalems, der heiligen Stadt, und schreibe mein Zeichen auf die Stirnen jener Männer, welche seufzen und trauern ob der Gräuel, so in ihrer Mitte geschehen (Ezech. 9, 4). Dieses rettende Zeichen ist aber in der Schrift vorbildlich durch das Blut des Lammes angedeutet, wenn Gott durch Moses spricht: In jener Nacht werde ich das Land Ägypten durchschreiten, und tödten alles Erstgeborne in Ägypten vom Menschen an bis herab zum Viehe; und an allen Göttern Ägyptens werde ich Gericht halten, ich, der Herr. Das Blut an den Häusern aber wird zum Zeichen sein für euch, daß ihr darin seid, und wo ich das Blut sehe, gehe ich an euch vorüber; so wird euch kein Streich des Todes treffen, wenn ich das Land Ägypten schlage (2 Mos. 12, 12. 13). Was im Lamme vorgebildet war, erfüllt sich an Christus; der Vorbedeutung muß die Erfüllung, der Vorbildung der wirkliche Vollzug des Vorgebildeten folgen. Und so können, wenn einst die Welt in den Schrecken der Verwüstung untergeht, nur Jene gerettet werden, die im Blute und Zeichen Christi erfunden werden.

§. 38.

Wenn Cyprian auf das schreckliche Gericht hinweist, welches der gottentfremdeten Welt am Ende der Zeit bevorsteht, und wie die Leiden und Drangsale der Gegenwart eben nur Vorboten jenes letzten Gerichtes seien, so unternimmt Lactantius zu zeigen, daß Gottes Gericht sichtlich bereits in der Zeit an allen mächtigen Verfolgern der heiligen Sache der Christen, von Nero angefangen bis herab auf Maximin, sich vollzogen hat. Nero der Muttermörder und erste Christenverfolger — erzählt Lactantius in seiner Schrift de mortibus persecutorum — wurde schimpflich vom Throne ge-

stoßen, und verschwand so heimlich und spurlos von der Erde, daß man nicht einmal die Grabstelle dieses Wütherichs zu zeigen weiß; daher Einige auf den abgeschmackten Einfall kamen, er sei nicht gestorben, und werde als Vorläufer des Antichrist wieder sichtbar werden. Domitian wurde getödtet, und sein Andenken durch den Brand des Capitols, das er mit Werken zur Verewigung seines Namens geschmückt hatte, den verzehrenden Flammen preisgegeben; der Senat duldete nicht, daß sein Gedächtniß durch irgend ein Zeichen der Erinnerung geehrt werde. Decius, ein gräuliches Unthier (execrabile animal) fand seinen Lohn in Dacien, wo er zusammt einem großen Theile seines Heeres unter dem Schwerte der Barbaren fiel, und als nackte Leiche eine Beute der Raubvögel und reißenden Thiere wurde. Valerian wurde von dem Perserkönig Sapores gefangen genommen, und mußte dem rohen Sieger als Fußschemel dienen; nach seinem Tode wurde die Haut seines Leichnams als Spolie in einem Barbarentempel aufgehangen. Aurelian wurde durch seine eigenen Freunde, die ihm argwöhnisch mißtrauten, getödtet. Diokletian, welcher durch rechtzeitige Abdankung schlimmeren Geschicken vorgebeugt hatte, starb später vor Scham und Schmach, als er erfuhr, daß die Statuen seines Mitkaisers Maximianus Herkuleus umgestürzt, und die Bilder desselben, lauter Doppelbilder, auf welchen Maximian neben Diokletian abgebildet war, beseitiget und zerstört wurden. Ursache dieses Verfahrens war eine Schandthat, welche Maximian mit Hilfe seiner Tochter an deren Gemahle, seinem Schwiegersohne Constantin begehen wollte; die Tochter verrieth den Plan an ihren Gatten, und Maximian wurde, da er, durch List getäuscht, anstatt Constantins einen Eunuchen getödtet hatte, als Mörder ergriffen und mit einem Stricke erdrosselt. Von ihm kam die Reihe der göttlichen Gerichte an Maximianus Galerius, den Gott mit einer eckelhaften Krankheit schlug. Dieselbe kam am Schamgliede zum Ausbruche, und fraß sich krebsartig nach Innen, zerstörte die Eingeweide, so daß sich die Ausgänge des Harnes und Kothes vermischten; sein Körper verbreitete weithin unerträglichen Gestank, und löste sich, von Würmern zerfressen, allmählig auf. Gebrochen von den Leiden seiner Krankheit nahm er zu Nikomedien seine blutigen Befehle gegen die Christen zurück, und starb wenige Tage darauf. Der letzte, noch übrige wüthende Christenhasser, der Cäsar Maximinus, wollte den Licinius von der

Mitherrschaft verdrängen, und schwur, wenn Jupiter ihm den Sieg über die Schaaren des Licinius schenke, alle Christen ausrotten zu wollen. Jupiter zeigte sich unmächtig den Schaaren des Licinius gegenüber, welche auf dem Schlachtfelde vor Beginn des Kampfes den Gott der Christen angerufen hatten; Maximin wurde geschlagen, und floh nach Tarsus, wo er, von seinen Feinden zu Land und See bedrängt, Gift nahm. Da er aber unmittelbar vorher in feiger Furcht vor dem Tode mit Speisen und Wein sich überladen hatte, so wirkte das Gift nicht schnell, sondern zog ihm eine schleichende Todeskrankheit voll rasender Schmerzen zu. Indem er, von derselben gepeiniget, einmal wüthend den Kopf an die Wand stieß, erblindete er; jammernd und wehklagend fieng er an, Christum anzurufen und sein Erbarmen anzuflehen, und starb endlich unter Empfindungen, welche den Qualen des Verbrennens gleichkamen. So richtete Gott die Feinde seines Namens. Den Christen aber wurde die Freude zu Theil, daß alsbald nach dem Siege des Licinius über Maximin ein kaiserliches Dekret der beiden Herrscher Constantin und Licinius erschien, in welchem den Christen volle und ungehinderte Freiheit ihrer Religionsübung zugesichert wurde; alle ihnen durch den Staat entrissenen und an Privatbesitzer verkauften oder geschenkten kirchlichen Gebäude und sonstigen kirchlichen Gemeindegüter sollten ihnen zurückgestellt werden.

Im Eingange seiner Institutiones divinae zollt Lactantius dem großen Herrscher Constantinus in feierlichen Worten Dank für den der Kirche geschenkten Frieden, und preist den Tag glücklich, an welchem Gott ihn zur Herrschaft über das römische Reich berief. Die schweren Verfolgungen aber, durch welche die Christen durch Jahrhunderte gedrückt wurden — führt Lactantius noch weiterhin aus [1] —, waren eine Zulassung der göttlichen Weisheit zum Heile und Frommen der Christen selber. Die Christentugenden mußten sich eben als solche bewähren; viele derselben wären ohne die Leiden der Verfolgung gar nicht möglich. Dieß gilt namentlich von der Tugend der Geduld. Wo kein Leiden und keine Prüfung ist,

[1] Institut. div., V, c. 22. Lactantius spricht a. a. O. so, daß man glauben muß, die Kirche stehe noch inmitten der Verfolgungen; daher Einige die Widmung an Constantin für unterschoben hielten, um so mehr, da dieselbe in einigen der ältesten Codices fehle.

dort ist auch keine Tugend und kein Verdienst der Tugend; gleichwie es keine Tapferkeit gibt, wo es keinen starken und mächtigen Feind zu bewältigen gibt. Der Christ lebt ein Leben im Geiste, sein geistig-seelisches Sein ist der eigentliche Mensch; der Besitz und Genuß zeitlicher und leiblicher Güter wendet den Sinn des Menschen von den geistigen und himmlischen Dingen ab; es ist schwer, im Trachten nach zeitlichem Glück sich ungerechter und ungeordneter Wünsche und Begehrungen zu erwehren. Wer auf Erden vollkommen befriediget sein will, verzichtet eben hiedurch auf die jenseitige Belohnung und Beseligung. Die Leiden der Zeit sind heilsame Züchtigungen für unsere Sünden, und göttliche Mittel unserer sittlichen Erziehung und Läuterung; dieß erkannte auch Seneca, und hielt dafür, daß diejenigen, welche Gott ungestört ihren irdischen Freuden und Genüssen überläßt, als verlorne, von Gott aufgegebene Menschen zu betrachten seien. Endlich ist nicht zu verkennen, daß die Christenverfolgungen wesentlich zur Ausbreitung des Christenthums beigetragen haben. Viele Heiden wurden hiedurch auf die Christen und ihre Lehre aufmerksam; der standhafte Muth der Bekenner nöthigte ihnen Bewunderung ab, nicht wenige urtheilten, eine Lehre, welche solchen Heroismus erzeuge, müsse wahr sein, oder sei wenigstens einer näheren Prüfung werth; ungerechte Grausamkeiten, die an Christen geübt wurden, empörten das Gefühl der Besseren, und gewannen die Theilnahme derselben für die Christen, einige wurden durch die von den Christen vor ihren Richtern abgelegten Bekenntnisse unmittelbar überzeugt, oder wenigstens zum näheren Nachdenken hierüber veranlaßt, und so ihre spätere Bekehrung eingeleitet.

Einige glaubten, daß mit der Pacification der Kirche durch Constantin die Zeit der Verfolgungen für immer abgeschlossen sei, und verglichen die zehn Verfolgungen von Nero bis auf Diokletian und Maximin mit den zehn ägyptischen Plagen, welchen sich letztlich nur noch die Verfolgung zur Zeit des Antichrist als eilfte anreihen werde, vergleichbar der Verfolgung der bereits aus Ägypten in's gelobte Land ausziehenden Israeliten durch den ihnen nachsetzenden Pharao. Augustinus [1]) ist mit dieser Deutung nicht einverstanden. Die Verfolgung unter Nero war nicht die erste, jene

[1]) Civ. Dei XVIII, c. 52 ff.

unter Diokletian nicht die letzte. Hat doch Julian die Christen, Valens die Katholiken verfolgt; und eben während der Zeit, als Augustinus an seinem Werke über die civitas Dei arbeitete, wüthete in Persien eine lange andauernde Christenverfolgung. Ob übrigens auf diese noch andere, vor jener letzten durch den Antichrist, folgen werden, lasse sich nicht sagen; ebenso wenig, wann der Antichrist kommen werde, ob 500, ob 1000 Jahre, oder wann sonst nach der Himmelfahrt des Herrn. „Non est vestrum scire tempora quae Pater in sua posuit potestate.“

§. 39.

Wir gehen nunmehr auf jene Apologieen über, welche durch den Umgang und Verkehr christlich geborner oder christlich gewordener Männer mit ihren heidnischen Freunden von ehedem hervorgerufen wurden. Sie unterscheiden sich, was den sachlichen Inhalt anbelangt, wol nicht wesentlich von den bisher besprochenen Schriften; sie sind eben auch wieder Antworten auf die bekannten Anklagen und Vorurtheile der Heiden, und tragen nur insofern hin und wieder ein individuelles Gepräge an sich, als es zu vertraulichen Ergießungen des Herzens über das im Christenthum gefundene Glück sittlicher Rettung und heiliger Tröstungen und Erhebungen kommt. Indeß entfällt in den Mittheilungen an Freunde größtentheils die Nothwendigkeit, die politische Ungefährlichkeit der Christen darzuthun; und hiedurch wird für Auseinandersetzungen anderer Art Raum gewonnen, welche geeignet sind, in das Wesen der christlichen Gläubigkeit tiefere Blicke thun zu lassen, als dieß in den an obrigkeitliche Personen gerichteten Schutz- und Beschwerdeschriften möglich war [1]).

Ein erstes und anspruchslosestes Schriftdenkmal solcher Art, zugleich aber auch ein innigster Ausdruck christlicher Überzeugtheit ist der Brief an Diognet von einem ungenannten, mit hellenischer Denkart und Bildung augenscheinlich wol vertrautem Verfasser [2]).

---

[1]) Hippolyt's *λόγος προτρεπτικὸς εἰς Σεβήρειναν*, d. i. an Julia Aquilia Severa, Gemahlin des Kaisers Elugabalus (vgl. Döllinger, Hippolytus und Kallistus, Regensburg, 1853, S. 24), ist gegenwärtig nicht mehr vorhanden.

[2]) Über die muthmaaßliche Abfassungszeit dieses Briefes vgl. Tillemont:

Diognet ist durch mancherlei Anlässe, namentlich durch die standhafte, todesmuthige Überzeugungstreue der Christen und durch das fromme und heilige Leben derselben, auf die christliche Lehre aufmerksam geworden, und wünscht zu erfahren, welchen Gott denn eigentlich die Christen so vertrauensvoll und hingebend verehren, warum sie die Götter der Griechen nicht anerkennen, und gleichzeitig auch den Aberglauben der Juden verwerfen? Warum endlich das Christenthum, wenn es doch die wahre Religion sein soll, erst so spät und nicht schon längst in die Welt getreten sei?

Um das Christenthum zu würdigen — antwortet der Verfasser — muß man zuerst die beiden anderen Culte, Heidenthum und Judenthum, vorurtheilsfrei in's Auge fassen. Was verehren die Heiden? Nichts als todte Götzen, die dem Belieben des Künstlers ihr Entstehen verdanken, gebrechlich, vergänglich und allen denkbaren Zufälligkeiten preisgegeben sind. Für lebendige Wesen könnte die sorgsame Pietät, die den Götzen erwiesen wird, das Einsperren, Bewachen u. s. w. nur die lästigste Qual sein; nur der todte, fühllose Götze duldet sie schweigend und ohne Widerstand. Die Juden sind in Wahn und Äußerlichkeit befangen; sie meinen Gott durch ihre Opfer etwas zu geben, was er nicht ohnehin schon besitze; legen auf ihre Institutionen, auf Beschneidung, Neumondsfest u. s. w. einen ungerechtfertigten Werth, glauben durch abergläubische Enthaltsamkeit von allerlei Speisen, durch gewisse Sabbatsobservanzen und andere Kleinlichkeiten Gott ganz besonders zu dienen. Über alles Dieses sind die Christen hinaus; ohne durch Sprache und Sitte von den übrigen Menschen sich zu unterscheiden, allen gegebenen Umständen sich fügend, die Gesetze ehrend, leben sie als solche, die da wissen, daß die Erde nicht ihre Heimath sei. Sie leben wol auf der Erde, aber ihren Staat haben sie im Himmel; sie dulden und leiden Alles, wie Fremdlinge; jedes fremde Land ist ihnen Vaterland, jedes Vaterland ist ihnen Fremde. Sie leben im Fleische,

Mémoires, Tom. II, p. 493; Möhler, ges. Schr. u. Auff., welche den Brief in's 1ste Jahrhundert hinaufrücken. Dagegen ist Otto, der neueste Editor der Apologeten des 2ten Jahrhunderts, geneigt, ihn dem Justinus M. zu vindiciren. Vgl. Otto's Schrift de epistola ad Diognetum und den von ihm verfaßten Artikel „Justinus der Apologet" in der Ersch und Gruber'schen Encyklopädie, Abth. II, Bd. 30, S. 51 — 54.

aber nicht nach den Gelüsten des Fleisches; sie schließen Ehen und zeugen Kinder, verstoßen aber dieselben nicht; sie sind arm, und bereichern Andere; sie werden verfolgt und segnen ihre Feinde; sie werden gemartert und frohlocken in den Peinen; man verfolgt sie und kann keinen Grund der Verfolgung wider sie aufbringen. Das Verhältniß der Christen zur Welt gleicht jenem der Seele zum Leibe. Wie die Seele alle Glieder des Leibes durchdringt, so sind die Christen in allen Ländern und Städten der Erde verbreitet. Die Seele ist im Leibe, aber nicht aus dem Leibe; eben so sind die Christen in der Welt, aber nicht von der Welt. Die Seele ist unsichtbar im sichtbaren Leibe; so ist auch das Christenthum als unsichtbare Macht in der menschlichen Gesellschaft gegenwärtig. Das Fleisch haßt und befehdet die Seele; ebenso die Welt die Christen. Die Seele, obwol im Leibe eingeschlossen, erhält den Leib; ebenso retten die Christen, obwol von der Welt verfolgt, deren Wohlfahrt. Die Seele ist ein unsterbliches Wesen im sterblichen Körper; ebenso hoffen die Christen, an vergänglichen irdischen Orten wohnend, die unvergängliche Seligkeit des Himmels. Die Seele gewinnt an Stärke unter den Entbehrungen des Leibes; die Christengemeinde vermehrt sich unter dem Drucke der Verfolgungen. Die Christen erfüllen eine von Gott ihnen zugewiesene Sendung in der Welt. Das Christenthum trat nach göttlicher Fügung darum so spät in die Welt, damit die Menschen vorerst, sich selbst überlassen, ihren Unwerth und ihr Unvermögen begreifen lernten, und um so geneigter und dankbarer die von Gott ihnen gebotene Rettung annähmen.

Das christliche Heil ist eine Offenbarung der göttlichen Barmherzigkeit. Gott selbst hat, nachdem er mit Langmuth dem Treiben der menschlichen Bosheit zugesehen, unsere Schuld auf sich genommen, und seinen Sohn als Erlösungspreis für sie hingegeben; er gab den Heiligen für die Schuldigen, den Guten für die Bösen, den Gerechten für die Ungerechten, den Ewigen für die Endlichen, den Unsterblichen für die Sterblichen hin. Nur so konnten wir Gottlose und Sünder gerettet und gerechtfertiget werden.

Das Christenthum ist eine Offenbarung göttlicher Macht; dieß zeigt sich in der weltüberwindenden Kraft des Christenthums, in der Standhaftigkeit der Christen inmitten der grausamsten Verfolgungen, in der steten Zunahme seiner Bekenner trotz aller Verfolgung.

Das Christenthum ist die Offenbarung der ewigen Weisheit. Sie, die Himmel und Erde schöpferisch geordnet, das ewige und unerfaßbare Wort des Vaters ist der Menschheit eingepflanzt worden und sollte in menschlichen Herzen einen dauernden Wohnort erhalten.

Durch seine Erscheinung im Fleische ist Gott den Menschen offenbar geworden. Niemand wußte früher, was er sei, bis er sich zeigte. Die Philosophen nannten irgend eines der geschaffenen Elemente Gott; ihn selber kannten sie nicht. Da aber die Gottheit unter menschlicher Hülle verborgen war, so konnte sie nur durch den Glauben erkannt werden; nur im Glauben kann man das Göttliche schauen. Der Glaube ist von Gott und besteht darin, daß wir in Gott unseren Ernährer, Vater, Lehrer, Rathgeber, Arzt, Verstand, Licht, Ehre, Ruhm, Stärke und Leben erkennen und um das Irdische, Kleidung und Nahrung keinen Kummer haben. Gott hat den Glauben in uns durch ein doppeltes Mittel erweckt: erstlich, indem er uns zum Gefühle unseres gänzlichen Unvermögens aus uns selbst kommen ließ; zweitens durch die Sendung des himmlischen Retters. Die Fähigkeit und Empfänglichkeit für den Glauben liegt darin, daß der Mensch von Natur Gottes Ebenbild ist. Die Erkenntniß im Glauben soll ihn anleiten, die Ebenbildlichkeit auch im sittlichen Leben zu bewähren und Nachahmer des göttlichen Handelns zu werden. Die Nachahmung Gottes besteht nicht in selbstsüchtiger stolzer Überhebung über den Nächsten; ein solches Handeln liegt nicht in der Herrlichkeit Gottes. Sondern Derjenige ahmt Gott nach, und handelt wie Gott an den Menschen, der sich seines Nächsten erbarmt, den Schwachen und Armen Gutes erweist, von den Gütern, die ihm Gott geschenkt, den Unglücklichen mittheilt [1]).

Diese praktische Übung des Glaubens führt schon hier auf Erden in das Verständniß der Geheimnisse Gottes ein, und leitet zur rechten Erkenntniß und wahren Weisheit an; der Glaube schließt das Erkennen nicht aus, er leitet vielmehr zu demselben hin. Gott selbst hat im Paradiese neben dem Baume des Lebens den Baum der Erkenntniß gepflanzt; nicht die Erkenntniß, sondern der Unge-

[1]) Das im Texte noch Folgende scheint sich nicht genau an das bisher Mitgetheilte anzuschließen, und ein Zusatz von anderer Hand zu sein. Die äußeren und inneren Gründe für diese Vermuthung bei Otto, in dem erwähnten Artikel der E. u. G.'schen Encykl., S. 54.

horsam und der Mißbrauch der Erkenntniß brachte Irrthum, Unheil und Tod. Gott pflanzte beide Bäume nebeneinander; denn ohne Erkenntniß ist kein Leben, ohne wahres Leben keine Erkenntniß gesichert. Das wahre Leben ist das uns eingepflanzte und im Glauben von uns aufgenommene Wort, das von Ewigkeit seiend, in den Herzen der Heiligen immerdar auf's Neue geboren wird. Die daraus aufgehende Erkenntniß ist eine andere, als jene, welche den verführten ersten Eltern über ihre Nacktheit die Augen aufgehen und erkennen machte, was sie nie hätten erfahren sollen; die Einsicht, die eine Frucht des Glaubens ist, führt zur Erkenntniß dessen, was Gott verlangt, was die Schlange nicht betastet und der Betrug nicht ergreift, wo Eva nicht geschwächt, sondern eine Jungfrau geglaubt wird; d. h. durch den Glauben wird das Paradies einer höheren Erkenntniß heiliger überirdischer Dinge aufgeschlossen.

§. 40.

Der heilige Bischof Theophilus von Antiochien, dessen Lebenszeit in die Regierungsepoche der Kaiser Marc Aurel und Commodus fällt, war von einem ihm befreundeten heidnisch gesinnten Manne mit scherzendem Spotte aufgefordert worden, ihm doch seinen Gott zu zeigen. Der Bischof antwortete ihm mit einer Schrift, die, anfänglich aus einem Buche bestehend, durch Nachträge und weitere Ausführungen zu drei Büchern anwuchs, und den Titel führt: Ad Autolycum de Fide Christianorum [1]). Ihre Abfassungszeit fällt in das Jahr 181 oder 182.

Zeige mir deinen Menschen — erwidert Theophilus auf die Aufforderung des Autolykus — und ich will dir meinen Gott zeigen. Zeige, daß die Augen deiner Seele sehen und die Ohren deines Herzens hören. Denn Gott wird von Jenen geschaut, deren seelisches Auge nicht verschlossen ist, und welche demgemäß auch im Stande sind, ihn zu sehen. Nicht Gott ist Ursache, daß er nicht gesehen wird, sondern die Sünden der Menschen verfinstern das Auge der Seele. Wer Gott sehen will, muß wie ein glänzender Spiegel sein und ein reines Herz haben; die Sünden aber sind wie der Rost, welcher den Spiegel verdirbt. Beschreiben läßt sich Gottes Gestalt

---

[1]) *Πρὸς Αὐτόλυκον περὶ τῆς τῶν Χριστιανῶν πίστεος.*

nicht, er ist unerfaßlich; jedes Wort, durch welches man ihn bezeichnen will, drückt nur eine Wirkung oder Beziehung Gottes aus, nicht aber sein Wesen. Er wird *θεός* genannt, *διὰ τὸ τεθεικέναι*, d. i. weil er Alles auf seine Unerschütterlichkeit gegründet hat [1]), und *διὰ τὸ θέειν* = laufen, bewegen, wirken, ernähren, sorgen und Alles beleben. Er ist überall und wirkt überall; wie man aus dem geregelten Laufe eines Schiffes nothwendig auf einen lenkenden Steuermann schließt, obschon man ihn nicht sieht, so muß man einen göttlichen Lenker aller Dinge annehmen, obwol man ihn nicht mit Leibesaugen entdecken kann. Kann man doch selbst auf die Sonne, dieses kleine Element, das Auge nicht heften, ohne geblendet zu werden und die Sehkraft einzubüßen; um wie viel weniger vermag der Sterbliche die unaussprechliche Herrlichkeit Gottes anzuschauen! Gott muß dem Menschen unsichtbar sein, weil der Mensch zusammt der ganzen Schöpfung von Gott umschlossen ist. Wie der Granatapfel viele Zellen umfaßt, die Zellen aber wieder Kerne: so umfaßt die Hand Gottes den die Welt durchdringenden Geist, und dieser alle Dinge der Schöpfung. Wie nun der Kern nicht sehen kann, was außerhalb der Schale ist, weil er inwendig ist, so kann auch der Mensch, der sammt allen Dingen von der Hand Gottes umschlossen ist, Gott nicht sehen. Diesem christlichen Gottesbegriffe hat die heidnische Mythologie und Philosophie nichts Haltbares entgegenzustellen. Die Götternamen sind nur die Namen einst dagewesener Menschen, und welcher Menschen! Dieß geben die vielen anstößigen Erzählungen der Mythologie am Besten zu erkennen. Die mythologischen Götter sind Wesen, deren Begriff sich selbst widerspricht; sie sind vom Raume umschlossen, also ist der Raum größer, als sie. Gott kann als der Allgegenwärtige von keinem Raume umschlossen sein, sondern ist selber der Raum von Allem. Die mythologischen Götter sind gezeugte Wesen; warum dauern die Götterzeugungen nicht fort? Entweder sind die Götter bereits alt und entkräftet, oder sie existiren gar nicht mehr. Als gezeugte Wesen setzen sie etwas Anderes als den Grund ihrer Entstehung voraus. Homer führt die Göttergenealogieen auf Oceanus und Thetis zurück; der Ocean aber ist kein Gott, sondern eben nur Wasser. Hesiod be-

---

[1]) Clemens Alexandrinus sagt, daß Gott *θεός* genannt werden: *Παρὰ τὴν θέσιν καὶ τάξιν, τὴν διακόσμησιν.* Strom. I, vers. fin.

hauptet eine Erschaffung der Welt, weiß aber nicht zu sagen, durch wen? Er spricht vom Chaos, das allen Göttern vorangeht, mithin nicht durch die Götter gestaltet worden sein kann; wer hat es denn gestaltet? — Nicht besser steht es um die Ansichten der Philosophen. Einige Stoiker läugnen ganz und gar das Dasein Gottes; Epikur und Chrysipp meinen, daß er zwar sei, aber sich um die Menschen gar nicht kümmere. Einige halten die Weltseele für Gott. Plato behauptet zwar, daß Gott unentstanden und Schöpfer von Allem sei, nimmt aber neben Gott eine ewige Materie an. Die Annahme einer ewigen Materie ist schlechthin unzuläßig. Wäre die Materie ungeworden, so wäre sie Gott gleich, ein Gott neben dem Einen Gotte. Im Begriffe des Ungewordenen liegt es, unveränderlich zu sein; die Materie ist aber als das Gestaltungsfähige eben das Veränderliche, also kann sie nicht ungeworden oder ewig sein. Gott muß mehr vermögen als der Mensch; wäre er bloß Weltbildner, so stünde er dem menschlichen Künstler gleich, der ebenfalls den Stoff zu Gebilden formt. Wenn Gott dem Menschen darin überlegen ist, daß er seinen Gebilden Bewegung, Athem, Empfindung und Vernunft gibt, so wird man ihm auch weiter noch zugestehen können, daß er im Unterschiede vom Menschen die Macht habe, aus dem Nichtseienden seine Gebilde hervorzubringen, und Alles zu machen, was und wie er es wolle.

Aber freilich, um diese, wie alle übrigen hohen Lehren der christlichen Weisheit zu erfassen, ist die menschliche Vernunft sich selbst nicht genug. Sie mußten daher geoffenbart werden, und auch dann sind sie nur solchen Menschen einleuchtend, die eine reine Seele besitzen, und vom Glauben und von der Furcht Gottes erfüllt, ein heiliges und gerechtes Leben führen. Die Weigerung, zu glauben, ist unvernünftig; alle Dinge hängen vom Glauben ab, alle Unternehmungen und Bestrebungen sind durch Glaube und Vertrauen bedingt. Der Landmann muß seinen Samen der Erde, der Schiffer sein Fahrzeug dem Meere anvertrauen, der Kranke muß sich dem Arzte, der Wißbegierige einem Lehrer anvertrauen. Um wie viel mehr ist es Pflicht, daß wir uns im Glauben Gott anvertrauen, der uns durch seine Macht, aus Nichts zu schaffen, die Bürgschaft bietet, daß er auch alle Verheißungen des Glaubens wahr machen könne! Die Offenbarungen des Glaubens sind uns durch Männer, voll des heiligen Geistes waren, mitgetheilt worden; ihre In-

spiration durch die göttliche Weisheit bildet das Gegenstück zu den dämonischen Inspirationen der heidnischen Dichter, die, wie sie selbst sagen, von den Musen begeistert, phantastische Irrthümer aus unreinem, trügerischem Geiste zu Tage brachten. Der Gegensatz zwischen den gottbegeisterten und dämonisch inspirirten Lehrern tritt namentlich auch in der Beschreibung des Schöpfungswerkes an's Licht. Hesiod läßt die irdischen Dinge zuerst entstehen, nach der Bibel ist aber zuerst der Himmel geschaffen worden; Hesiod's Anschauung ist niedrig, materialistisch [1]) und beschränkt, die biblische Anschauung geistig und erhaben. Denn es ist durch sie nicht der sichtbare Himmel, das Firmament, sondern ein anderer, unsichtbarer Himmel gemeint, der die Herrlichkeiten einer überirdisch-geistigen Welt in sich faßt. Der Geist, der über den Wassern des Abgrundes schwebte, ist jener Geist, welchen Gott dem Geschaffenen zur Hervorbringung lebender Wesen eingab, und welcher, in dem alldurchdringenden Elemente der Feuchtigkeit enthalten, Alles belebend durchdringt. Er war wirksam, ehe Gott das Licht schuf, und wirkte an der Stelle des Lichtes. Von der Schöpfung des Lichtes am ersten Tage ist die Erschaffung der Gestirne am vierten Tage zu unterscheiden. Diese folgt auf die Schöpfung der irdischen Pflanzenwelt; hiedurch weist die Offenbarung den Irrthum jener Philosophen zurück, welche alles Irdische durch den Einfluß der Gestirne entstehen lassen. Die gesammte biblische Erzählung des Sechstagewerkes, von welchem auch in der griechischen Wocheneintheilung (ἑβδομὰς) sich eine dunkle Kunde erhalten hat, ist voll tiefer, geheimnißreicher Weisheit; die irdische Schöpfung und die Vorgänge ihres Entstehens deuten höhere geistige Wahrheiten an. Die drei Tage vor Erschaffung der Gestirne deuten die heiligste Dreieinigkeit (τριὰς) an, die vor der Welt war; die am vierten Tage geschaffenen Lichter den Menschen, der in Gottes Lichte sich sonnen soll. Die Sonne ist Gottes Bild, der Mond das des Menschen; er leuchtet, aber schwächer als die Sonne, und ist dem Wechsel unterworfen. Die Gestirne sinnbilden uns die Sitze und den Rang der Gerechten und Frommen; die glänzenderen unter

---

[1]) Materialistisch, weil er Alles aus dem Chaos werden läßt, auch den über Götter und Menschen herrschenden Eros; diese Herrschaft der Wollust ist schon für Menschen eine Schmach, um wie viel mehr für die Götter!

ihnen stellen die Propheten vor, die große Zahl der Sterne zweiten Ranges das Volk der Gerechten. Die Planeten (Irrsterne) sind Bilder der von Gott abirrenden Menschen. Das Meer ist das Bild der Welt; wie das Meer wegen seiner Salzigkeit längst vertrocknet wäre, wenn es nicht fortwährend durch Quellen und Flüsse gespeist würde, so wäre auch die Welt längst zu Grunde gegangen, wenn sie nicht durch die in Gesetz und Propheten zuströmenden Quellen der göttlichen Sanftmuth, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit erhalten würde. Im Meere gibt es fruchtbare und öde, steinige Inseln; erstere sinnbilden die heiligen Kirchen, in welchen die Landenden durch die Wahrheit des Herrn gestärkt und erquickt werden, letztere die Schulen der Irrlehrer. Der Unterschied zwischen den sanften, unschädlichen Thieren und den Raubthieren ist ein Bild des sittlichen Unterschiedes unter den Menschen; die Raubsüchtigen, Mordlustigen und Gottlosen sind den Raubfischen, wilden Thieren und fleischfressenden Vögeln ähnlich. Der Name „Wildthiere" (θήρια) kommt vom Verwildern (ἀπὸ τοῦ θερεύεσθαι); sie waren also anfangs, als sie von Gott erschaffen wurden, nicht wild. Denn Gott, der durch keine präexistirende Materie in seinem Schaffen bedingt und behindert ist, schuf anfangs Alles vollkommen gut. Ursache der Verwilderung ist die Menschensünde; mit dem Menschen wichen auch jene Geschöpfe von der rechten Ordnung ab. Gleichwie der Gebieter eines Hauses die Knechte desselben zum Guten oder Bösen bestimmt und nöthiget, so hat auch der Mensch einen nöthigenden Einfluß auf die ihn umgebende und ihm dienende Thierwelt genommen, und sie in seinen Fall nachgezogen. Kehrt der Mensch einst vollkommen zu Gott zurück, so wird er eben hiedurch auch jene Knechte seiner Erdenarbeit in ihre frühere Sanftmuth zurückversetzen.

Gott schuf nur Ein Menschenpaar, und das erste Weib aus der Rippe des Mannes, damit dem Glauben vorgebeugt werde, als hätte sie einen anderen Schöpfer als der Mann. Von dem Einen Paare stammt das ganze Menschengeschlecht, hat also auch nur den Einen Schöpfer jenes Paares zu seinem Urheber. Daher ist auch von dieser Seite betrachtet der Polytheismus widersinnig. Der ursprüngliche Beruf des Menschen war, aus dem Zustande geistiger Kindheit sich allmählig zu erheben, fortzuschreiten, sich zu vervollkommnen, ja endlich in's Göttliche verklärt aus dem Para-

diese zum Himmel zu entschweben und die Unsterblichkeit zu erlangen. Der Mensch war ursprünglich weder dem Tode unterworfen, noch seiner Natur nach unsterblich, was nur Gott sein kann, sondern ein Mittleres zwischen Beiden, wie das Paradies seiner Schönheit nach ein Mittleres zwischen Himmel und Erde ist. Gott gab ihm die Fähigkeit, durch seine Wahl das ewige Leben zu gewinnen oder auch die Ursache seines Todes zu werden. Die in Folge seiner Sünde eintretenden Übel, Schmerz, Krankheit u. s. w. kamen nicht von der Frucht des verbotenen Baumes als solcher, sondern vom Ungehorsame des Menschen; die Verstoßung aus dem Paradiese war nicht etwa die That eines göttlichen Neides, der dem Menschen das Gut der Erkenntniß nicht gönnen wollte, sondern der göttlichen Erbarmung, die den Verstoßenen durch die ihn treffenden Züchtigungen bessern und für das ewige Leben retten wollte. Wie ein mißbildetes Gefäß zerbrochen und umgeschmolzen wird, so wird der Mensch jetzt durch den Tod zerbrochen, damit bei der zukünftigen Auferstehung ein vollkommener Mensch aus ihm gebildet werde. Eben dann soll auch möglich werden, Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen. Da nun gerade die Auferstehung mit unverweslichem Leibe der heidnischen Denkart das Alleranstößigste ist, so fragt Theophilus, ob denn der sich selbst verbrennende Herkules, der vom Blitze erschlagene Äskulap nach heidnischer Ansicht nicht mehr als Jene existirten, die sie einst waren? Die ganze Natur weist prophetisch auf die künftige Auferstehung hin; die stete Wiederkehr des Morgens, des Frühlings, die monatliche Erneuerung des Mondlichtes, das Aufgehen des Halmes aus dem verwesten Samenkorne sind solche Bilder der zukünftigen leiblichen Auferstehung des Menschen.

Auch Theophilus geht auf die bekannten Anklagen ein, welche den Christen grobe Unsittlichkeit zur Last legten. Sie sind unwahr, und derlei Ausschweifungen durch das christliche Gesetz verboten. Die Heiden mögen sich an die schamlosen Handlungen ihrer Götter und an die mancherlei Aussprüche ihrer Philosophen erinnern. Zeno, Diogenes, Kleanthes lehren, daß man Menschenfleisch essen sollte, daß Kinder von ihren eigenen Eltern gegessen werden sollten. Plato lehrt Weibergemeinschaft, Epikur und die Stoiker vertheidigen die Blutschande mit Müttern und Schwestern und die selbst durch Gesetze verbotene Päderastie.

Schließlich sucht Theophilus das Alterthum der heiligen Bücher darzuthun. Sie reichen weit über den Anfang der griechischen Geschichte und Literatur, ja weit über die griechische Mythenzeit hinauf, wie sich aus Daten ergibt, die sich im Geschichtswerke des Ägypters Manetho, in der tyrischen Geschichte des Menander von Ephesus und bei dem Chaldäer Berosus finden. Moses muß diesen Angaben zufolge 900 bis 1000 Jahre vor dem trojanischen Kriege gelebt haben. Das Alter der Welt (bis auf das Todesjahr des Marcus Aurelius gerechnet) ist nach den Angaben des Alten Testamentes und römischer Historiker auf 5698 Jahre zu veranschlagen. Die griechischen Schriftsteller haben eine höchst beschränkte und unzuverläßige Kunde von der älteren Weltgeschichte; Plato hat den Einfall, vom Diluvium bis Dädalus 100,000 Jahre zu rechnen. Was die Griechen über das Diluvium, über Deucalion und Pyrrha u. s. w. sagen, ist ein Nachklang aus den Schriften der Hebräer. Daß diese von den Griechen so selten erwähnt werden, hat seinen Grund in der Sucht, mit Fremdem zu glänzen, und in der Abneigung gegen die Wahrheit und Offenbarung, welcher sie ihre phantastischen Erfindungen vorziehen.

An der Schrift des Theophilus wurde schon von Hieronymus [1]) der zierliche Stil und die gefällige Ausdrucksweise gerühmt. Sie zeichnet sich durch schwungreiche Wohlredenheit aus, und ist reich an schönen, theilweise wahrhaft erhabenen Stellen. Wie seine Auffassung des Christenthums tief und innig ist, so zeigt er auch eine große Vertrautheit mit der Geschichte und Literatur der Griechenwelt. Der Mittheilung ausführlicher Proben hievon überheben wir uns, da sich in späteren Abschnitten hinlänglich Gelegenheit zur Hervorhebung dieser Seite an den apologetischen Schriften der patristischen Epoche bieten wird.

§. 41.

Minucius Felix, ein römischer Sachwalter [2]), dessen Lebensblüthe in den Anfang des 3ten Jahrhunderts fällt [3]), hinterließ ein

—

, c. 25.

is inter causidicos loci (i. e. Romae) — sagt Lactantius V, 1) von ihm.

(Vir. illustr.) reiht ihn zwischen Tertullian und Cyprian ein.

Gespräch apologetischen Inhaltes, welches nach dem Namen eines der beiden, darin miteinander verhandelnden Colloquenten „Octavius“ betitelt ist. Es ist in Ciceronianischer Manier gehalten, Inhalt und Gedanke sind vielfach aus Tertullian entlehnt. Eine einleitende Erzählung erzählt anmuthig den Anlaß des Gespräches. Januarius Octavius, ein Standesgenosse und vertrauter Freund des Minucius, und gleich diesem Christ geworden, war in den Herbstferien nach Rom gekommen, um sich auf einige Zeit des Umganges des Minucius zu erfreuen. Diesem Umgange gesellte sich als Dritter Cäcilius Natalis bei, der, mit Minucius in Einem Hause wohnend, demselben innig anhieng, nebstbei aber entschieden gegen das Christenthum eingenommen war. Dieß nahm Octavius mit Schmerz wahr, und harrte der Gelegenheit, den Cäcilius zu richtigeren Einsichten zu bringen. Einstmals lustwandelten die drei Freunde gegen Ostia, um die erfrischende Meeresluft zu genießen. Ihr Weg führte sie vor einem Serapis vorüber, welchem Cäcilius mit der Hand einen Kuß zuwarf. Dieß bemerkte Octavius und äußerte, gegen Minucius gekehrt, daß es ihm eben nicht zur Ehre gereiche, einen so nahen und beständig mit ihm verkehrenden Freund am hellen Tage über einen solchen Stein, wie die Serapisstatue sei, stolpern zu lassen. Cäcilius hörte es und wurde einsilbig und schweigsam. Mittlerweile langten die Freunde am freien Meeresufer an, und sahen dem Spiele einiger Knaben zu, welche Muscheln in schrägem Wurfe über den Wasserspiegel tanzen ließen, und Denjenigen aus ihnen, dem der weiteste Wurf gelang, als Sieger im Spiele bejauchzten. Während die beiden anderen Freunde sich an dem fröhlichen Spiele der Knaben und den Reizen der Uferlandschaft ergötzten, blieb Cäcilius theilnahmslos, und zeigte sogar eine verdrossene Stimmung. Um die Ursache derselben befragt, erwähnte er der Äußerung, die Octavius über ihn gethan, und meinte, derselbe werde, wenn er sich in eine ernstliche Erörterung mit einem gebildeten Heiden einlassen wolle, einsehen lernen, daß sich die Sache nicht mit ein paar wegwerfenden Worten abthun lasse, nach Art jener, die Octavius gesprochen. Octavius nahm die Herausforderung zu einer ernstlichen Erörterung an; und so nahmen die drei Freunde, Minucius in der Mitte zwischen ihnen als Schiedsrichter, auf Steinsitzen Platz, um die Gründe ihrer beiderseitigen entgegengesetzten Ansichten aneinander zu messen.

Cäcilius begann der Erste zu reden; nach einer vorausgehenden Mahnung an Minucius, die richterliche Unparteilichkeit zu wahren, entwickelte er die Gründe, aus welchen er den christlichen Überzeugungen nicht zustimmen könne. Das Erste, woran er sich stößt, ist, daß ungebildete, dem niedersten Arbeiterstande angehörende Menschen, was doch die Christen meistentheils sind, sich anmaßen, über die höchsten Gegenstände, über welche kein Philosoph etwas Sicheres weiß, die zuverläßigsten Aufschlüsse und Einsichten zu besitzen. Woher wissen die Christen, daß ihr Gott die Welt geschaffen habe? Wozu bedarf es eines Schöpfers, da sich die Entstehung der Dinge aus dem mechanischen Zufallsspiele der Atomverbindungen gleichfalls, und zwar verständlicher und natürlicher erklären läßt? Wozu eine Vorsehung, gegen welche augenscheinlich der gewohnte Lauf der Dinge spricht? Schonen die empörten Elemente Leben und Habe des Guten, kommen die Guten eben so häufig und noch häufiger zum Besitze und Genusse von Ehre, Macht und allen anderen Glücksgütern, als die Schlechten? Also müsse die Lehre von einer allgemeinen Weltregierung zum Mindesten dahin gestellt bleiben; weit besser und verständiger sei es, bei der ererbten Religion der Väter stehen zu bleiben, und die Schutzmächte zu ehren, welchen das Vaterland eines Jeden erweislich seinen Bestand, seine Größe und Prosperität verdankt; Augurien, Orakel, Auspicien u. s. w. haben sich nach den Berichten aus der Vorzeit thatsächlich durch den Erfolg erprobt, also sei es vermessen, die ererbte Religion zu verachten. Die Christen thun sich auf ihren Einen Gott so viel zu Gute; von demselben hat aber bisher Niemand etwas gewußt außer den Juden; hat er diese vor dem Schwerte der Römer zu schützen vermocht? Schützt er die Christen vor ihren Verfolgern, müssen nicht gerade die Besseren unter ihnen am Meisten leiden? Seine Verehrer legen ihm die sonderbarsten Eigenschaften bei, und machen aus ihm einen wahren Überall und Nirgends; er ist nach ihrer Lehre mit einer bis in's Einzelnste und Kleinste gehenden Aufmerksamkeit auf Alles, was ist und geschieht, belästiget, ohne jedoch im Einzelnen helfen oder richtige Verhältnisse nach Wunsch und Willen der Menschen herstellen zu können, weil dieß eben, wie jeder Verständige begreift, gegen die ewige Nothwendigkeit streitet. Es gibt keine andere höchste und oberste Macht, als das Fatum; und die Lehren der Christen über zukünftige Belohnungen und Strafen

sind nur ein widersinniger Versuch, die allen Vernünftigen erprobte Lehre vom Fatum zu beseitigen. Welcher Widersinn, den ewigen Sternen und dem Himmel eine zukünftige Auflösung, dem aufgelösten Menschenleibe aber eine künftige Wiederherstellung zu prophezeien! Heißt das nicht, die ewige, unwandelbare Ordnung der Natur und alle rationelle Gesetzmäßigkeit derselben geradezu auf den Kopf stellen? Nebstbei sind die Sitten der Christen im Allgemeinen auf's Übelste verrufen; man sagt ihnen, um von anderen Dingen zu schweigen, nichts Geringeres nach, als daß sie in ihren gottesdienstlichen Versammlungen einen Eselskopf und das Zeugungsglied des Oberpriesters zum Gegenstande ihrer Verehrung machen, Menschenfleisch essen u. s. w.

Noch einiges Andere bringt Cäcilius zur Charakteristik der Christen vor, und schließt endlich, im Herzen erleichtert durch unverholene Kundgebung seiner Meinung und durch sie seinen Gefühlen verschaffte Genugthuung. Ecquid ad haec — fragt er scherzend — ait Octavius, homo Plautinae prosapiae, ut pistorum praecipuus, ita postremus philosophorum! Minucius beschwichtiget sein frohes Siegesgefühl, und heißt nach einigen vermittelnden Zwischenreden den Octavius das vorbringen, was er auf die Gesinnungsäußerungen des Cäcilius zu bemerken habe.

Cäcilius übertreibt die Unsicherheit und Unzuverläßigkeit menschlicher Einsichten — antwortet Octavius —, wenn er sie biß zu einer völligen, unentrinnbaren Unberathenheit in allen höheren Angelegenheiten des Menschen hinaufschraubt. Wer die Wahrheit noch nicht gefunden hat, ist allerdings dem unsicheren Schwanken des Zweifels Preis gegeben; auch dieß ist richtig, daß, wenn die Erkenntniß der Wahrheit einzig eine Frucht des gelehrten Studiums wäre, auf die Hoffnung, je zu sicheren und unumstößlichen Einsichten zu gelangen, verzichtet werden müßte. Glücklicher Weise verhält es sich nicht so; es gibt einen angebornen Wahrheitssinn, der in jedem Menschen vorhanden ist; daher man auch nicht sagen kann, daß richtige Einsichten und sichere Überzeugungen das ausschließliche Prärogativ der Gebildeten und Gelehrten seien. Um einzusehen, daß die Welt kein Werk des bloßen Zufalles sein könne, bedarf es einzig eines gesunden Verstandes und gesunder Sinne; wer die wunderbare Schönheit und Ordnung der Welt in's Auge faßt, wird ohne Zaudern und Bedenken auf einen weisen und verehrungswür-

digen Urheber der Welt schließen. Aus den bewunderungswürdigen Vorkehrungen zur Erhaltung der Ordnung in der Natur, zum Schutze und zur Erhaltung der einzelnen Wesen der Natur wird er nothwendig auf einen vorsehenden Verstand des Urhebers des Ganzen und der einzelnen Dinge schließen; sowie man aus den Einrichtungen eines wohlbestellten Hauses auf den ordnenden Willen des Herrn des Hauses schließt. Die geordnete Folge der Jahreszeiten, die Vertheilung von Wasser und Land auf der Erdoberfläche, die den verschiedensten Zwecken und Bedürfnissen des Menschen und der übrigen Erdenwesen dienende, höchst mannigfaltige Bodengestaltung des festen Landes, die mannigfaltigen Mittel und Waffen, die den lebenden Wesen zu Schutz und Erhaltung ihres Daseins verliehen sind u. s. w., sind unverkennbare Beweise einer ordnenden Weltvorsehung. Sollte es nicht Veranstaltung derselben sein; daß die heiße Trockenheit Ägyptens durch den Nil, die nordische Kälte Britaniens durch laue Winde von der See her ermäßiget wird? Ebenso natürlich läßt sich auf Grund solcher Betrachtungen die Einheit und Einzigkeit Gottes einleuchtend machen. Kein Reich verträgt zwei Herren, selbst wenn sie Brüder, wie Romulus und Remus, oder Schwiegervater und Schwiegersohn, wie Pompejus und Cäsar, wären; jeder Bienenstock hat nur Einen Weisel, jede Heerde nur Einen Führer. Wie sollte Gott mehr als Einer sein können, da er seinem Begriffe zufolge Derjenige ist, der vor allen Dingen gewesen? Eben darum steht er aber auch über allen Dingen, den Sinnen unzugänglich, über allen Begriff erhaben: visu clarior, tactu purior, sensibus major [1]); seine Größe schildern wollen, hieße, sie mindern; wir haben kein anderes Wort, ihn zu nennen, als das Wort Gott. Dieser Name ist aber im Munde und Gedanken Aller; „Gott ist groß“, „Gott ist wahrhaft“, „Gott gebe es“ sind Redeweisen, die allen Menschen, nicht bloß den Christen, geläufig

[1]) Quem colimus Deum — sagt Octavius noch weiterhin — nec ostendimus, nec videmus, imo ex hoc Deum credimus, quod eum sentire possumus, videre non possumus; in operibus enim ejus et in mundi omnibus motibus virtutem ejus praesentem semper aspicimus, cum tonat, fulgurat, fulminat, cum serenat. Nec mireris, si Deum non vides: vento et flatu omnia impelluntur, vibrantur, agitantur, et sub oculos tamen non venit ventus et flatus.

sind [1]). Die dem Cäcilius so anstößigen Vorstellungen der Christen über Gottes Wesen und Eigenschaften finden sich auch mannigfach in den Schriften heidnischer Dichter und Philosophen. Also waren auch diese bereits Christen, oder Cäcilius muß zugeben, daß die Christen Philosophen seien. Die heidnischen Götter sind nichts anderes, als vergötterte Menschen; die heidnischen Vorstellungen von ihnen äußerst anstößig. Es ist ein leerer, leicht zu widerlegender Wahn, daß das Weltreich der Römer ihnen seine Größe verdanke. Den Beispielen von Auspicien, die durch den Erfolg bewährt worden sein sollen, lassen sich andere notorische Fälle entgegenstellen, in welchen die Auspicien sich als trügerisch erwiesen. Regulus gerieth trotz der von ihm befolgten Winke der Augurien in die Gefangenschaft, die Schlacht bei Cannä gieng verloren, trotzdem, daß die Hühner fraßen; Cäsar setzte trotz der seinem Vorhaben ungünstigen Auspicien nach Africa über, und siegte. Die Klage des Demosthenes, daß bereits die Pythia zu philippisiren beginne, zeigt hinlänglich, was er von der Glaubwürdigkeit ihrer Orakel hielt. Die Orakel stammen von den Dämonen, die überhaupt Urheber der heidnischen Idololatrie und der damit verbundenen Gräuel sind. Sie sind auch die eigentlichen Urheber der gegen die Christen ausgestreuten Verläumdungen. Der widersinnige Vorwurf der Eselsanbetung fällt auf die Heiden selber zurück; mit dem Isiscultus sind Eselsopfer verbunden, um Nichts zu sagen vom Apisstiere und den übrigen Thieren, die in Ägypten ein heiliges Ansehen genießen. Den Vorwurf schändlicher Unzucht sollten die Heiden am allerwenigsten vorbringen, und mit Scham und Entsetzen auf die zum höchsten Grade gesteigerte Ausgelassenheit und Unnatur der geschlechtlichen Begierlichkeit, wie sie unter den Heiden allgemein sich gehen läßt, hinblicken. Möge Cäcilius den keuschen Tugenden der Christen Gerechtigkeit widerfahren lassen, und sie um ihrer Armuth willen nicht verachten, deren Loos sie mit so anspruchloser Freudigkeit tragen. Die Leiden und Verfolgungen, welchen sie ausgesetzt sind, gereichen ihnen nicht zur Schmach, sondern sind ihnen Anlässe heroischer Tugendübung. Möge man ihres Hoffens auf den himm-

---

[1]) Omnia coelestia terrenaque et quae extra istam orbis provinciam sunt, Deo cognito plena sunt. Ubique non tantum nobis proximus, sed infusus est.

lischen Lohn nicht spotten, und ebenso wenig ihren Glauben an die jenseitigen Strafen der Gottlosen als eine Thorheit verachten. Soll dieser ihr Glaube dem gebildeten Heiden, der mit den dichterischen Beschreibungen des Orcus und der Höllenflüsse vertraut ist, wirklich so absonderlich und anstößig erscheinen können, wie Cäcilius vorgibt? Die Lehre von der Auferstehung der Todten hat einen, freilich geschwächten und mißtönenden, Nachhall in Pythagoras' und Plato's Lehren von der Seelenwanderung gefunden, und läßt sich aus allbekannten Vorgängen in den wechselnden Erscheinungen des Naturlebens analogisch erläutern. Und stehen denn die Elemente des durch die Auflösung unseren schwachen Augen (oculis hebetibus) entzogenen Körpers nicht unter Gottes Obhut? Wofern nämlich wirklich Gott, und nicht eine blinde Schicksals-Nothwendigkeit über den Thätigkeiten der Elemente waltet. Der Fatalismus, welchem Cäcilius im Namen seiner heidnischen Überzeugungen das Wort redet, ist eine trostlose Lehre, und reicht keineswegs aus, das böse Gewissen Fehlender und Schuldiger zu beschwichtigen; denn sind auch die Loose der Menschen vorherbestimmt, so sind doch die menschlichen Handlungen, durch welche diese Loose herbeigeführt werden, freie Handlungen, und die von Gott vorausbestimmten Loose mit Rücksicht auf diese freien Thätigkeiten der Menschen bemessen. So enthält eben die christliche Lehre von Gott die richtige Erklärung über das Wahre, was in der heidnischen Lehre vom Fatum verborgen liegt. Quid enim aliud est fatum, quam quod de unoquoque nostrum Deus fatus est? Das Christenthum hat eben die Erkenntniß der göttlichen Dinge zur Reife gebracht. Daher hat auch der Vorwurf der Neuerung, der dem Christenthum gemacht wird, keinen Sinn und kein Recht: Fruamur bono nostro — schließt Octavius — et recti sententiam temperemus; cohibeatur superstitio, impietas expietur, vera religio reservetur.

Octavius endete, und die drei Freunde saßen eine Weile in schweigendes Nachdenken versunken. Cäcilius unterbricht die Pause, und bekennt sich unter Versicherungen freudigen Dankes als Besiegten. Die Freunde brechen in froh bewegten, gehobenen Stimmungen auf, und versprechen sich, da es bereits Abend geworden, eine Erneuerung und Fortführung des Gespräches für den folgenden Tag.

§. 42.

Wir reihen an die eben vorgeführte Schrift des Minucius Felix zwei kleine Schriften Cyprian's an: De gratia Dei ad Donatum, und: De idolorum vanitate. Die erste ist an einen Neophyten gerichtet, welchem der neubekehrte Cyprian die gehobenen Stimmungen seines durch den Segen himmlischer Erneuerung beglückten Herzens mittheilt; die zweite eine kurzgefaßte Schilderung des Unwesens der heidnischen Idololatrie, welcher die christliche Lehre von dem Einen Gotte und seinem menschgewordenen Sohne Jesus Christus gegenüber gestellt wird. Die Ansprache an Donatus möchte man in Hinsicht auf die Art ihrer Einkleidung für eine Nachahmung der eben zuvor besprochenen Schrift des Minucius Felix halten; wie in dieser, ist auch bei Cyprian von den Herbstferien der bevorstehenden Traubenlese die Rede, was zu einer recht anmuthigen Schilderung des Landaufenthaltes Cyprian's Anlaß gibt. Die andere Schrift: De idolorum vanitate, der Form nach ganz schmucklos, ja fast abgerissen, wie ein unvollendetes Concept, lehnt sich in sachlicher Beziehung an den „Octavius" des Minucius Felix, und gleicherweise auch an Tertullian's Apologeticus an. Dieses Verhältniß Cyprian's zu seinen Vorgängern erklärt sich hinlänglich daraus, daß bis auf Cyprian's Zeit Tertullian und Minucius die einzigen oder jedenfalls hervorragendsten Literatoren der lateinischen Kirche waren, und die genannten beiden Schriften derselben zu denjenigen gehörten, für welche sich ein Neubekehrter am allermeisten interessiren mußte. Die sachliche Benützung derselben hatte augenscheinlich den Zweck, entweder zur eigenen Belehrung, oder zum lehrhaften Gebrauche für Andere eine passende Zusammenstellung maaßgebender Gedanken vorzunehmen. So schienen ihm die Argumentationen des Octavius für die Einheit Gottes besonders faßlich und für den heidnischen Verstand überzeugend zu sein, und nicht minder die aus der römischen Geschichte entlehnten Beispiele von der Trüglichkeit der Auspicien; auch die sonstige Kritik des heidnischen Götterglaubens ist theils aus dem Apologeticus, theils aus dem Octavius entlehnt. Der Liber ad Donatum hat einen selbstständigen, aus den eigenen Beobachtungen und Erfahrungen des Verfassers geschöpften Inhalt, und hebt den sittlichen Gegensatz zwischen Christen-

thum und Heidenthum hervor. Cyprian entwirft bei dieser Gelegenheit ein ergreifendes Bild von der Corruption der heidnischen Sitte im häuslichen und öffentlichen Leben, von der Verderbtheit der Reichen und Vornehmen, von der Schlechtigkeit der Gerechtigkeitspflege, von der tyrannischen Härte und Verworfenheit der Machthaber, von der furchtbaren Verantwortlichkeit, die auf dem gesammten Thun und Treiben der heidnischen Welt und Gesellschaft lastet. Cyprian kennt die Schäden derselben aus eigener Anschauung und vielfältiger Erfahrung, und weiß für den Einzelnen aus den Fluthen des allgemeinen Verderbens keine andere Rettung, als Abkehr von der Welt, und Flucht in den sicheren Port des Heiles, das in den reinigenden und läuternden Übungen und Erhebungen der christlichen Frömmigkeit sich darbietet. Er ladet den abwesenden Freund ein, sich mit ihm geistig in der Ausführung dieses gemeinsamen Vorhabens zu einigen, und ihm im Geiste, ferne vom lauten Treiben des Marktes, in die friedliche Abgeschiedenheit eines ländlichen Gartens zu folgen. Dort wollen Beide die von Rebengewinden umschlungene kühle Laube aufsuchen, und in traulicher Gemeinsamkeit über himmlische Dinge sich unterreden. Auch die frohe Stunde des abendlichen Mahles, welches der Briefsteller in seinen Gedanken dem traulichen Verkehre mit dem Freunde folgen läßt, soll der himmlischen Gnade nicht entbehren; der gesangesfrohe Freund möge es nach seiner Gewohnheit durch gottgeweihte Lieder beleben, und der Wohllaut melodischer Psalmen Ohr und Seele der lauschenden Genossen erquicken.

§. 43.

Manche schwere Kämpfe des Gemüthes mochten für Jene durchzuringen sein, welche durch ihre Bekehrung zum Christenthum von ihren heidnischen Freunden sich losgerissen hatten, und nun von der noch fortdauernden Anhänglichkeit derselben in ihren theuersten Gefühlen bedrängt und beunruhiget wurden. Ein Beispiel solcher starkmüthig überwundener Bedrängniß bietet der heilige Paulinus (später Bischof von Nola) in seinen Beziehungen zu dem Dichter Ausonius dar, an dessen Muse Paulinus im vertrauten Verkehre mit dem väterlich gesinnten Freunde die edleren menschlichen Regungen und Gefühle seines gesangreichen Gemüthes ausgebildet

hatte. Da Paulinus, nachdem er Christ geworden, nach Spanien sich begeben, und in ascetischer Zurückgezogenheit das Loos freiwilliger Armuth gewählt hatte, sendete ihm sein ehemaliger Lehrer mehrere dichterische Klagerufe zu, welche Wehmuth und Verlangen nach dem schmerzlich vermißten Freunde ausdrückten [1]). Paulinus antwortet dem bekümmerten Freunde ebenso liebreich als entschieden in zwei poetischen Antworten [2]). Er gesteht, wie schwer ihm das Herz geworden, als er die Briefe des Ausonius gelesen; aber:

Quid abdicatas in meam curam, pater
 Redire Musas praecipis?
Negant Camoenis, nec patent Apollini
 Dicata Christo pectora.
Fuit ista quondam non ope, sed studio pari
 Tecum mihi concordia,
Ciere sursum Delphica Phoebum specu,
 Vocare Musas Numina;
Fandique munus munere indultum Dei
 Petere e nemoribus aut jugis.
Nunc alia mentem vis agit, major Deus;
 Aliosque mores postulat,
Sibi reposcens ab homine munus suum,
 Vivamus ut vitae Patri.
Vacare vanis otio aut negotio
 Et fabulosis literis
Vetat, suis ut pareamus legibus,
 Lucemque cernamus suam:
Quam vis sophorum callida, arsque rhetorum et
 Figmenta vatum nubilant,
Qui corda falsis atque vanis imbuunt,
 Tantumque linguas instruunt,
Nihil adferentes ut salutem conferant,
 Quod veritatem detegat.

Paulinus ist es Gott schuldig, diese seine innigste Überzeugung offen an den Tag zu legen. Aber er will auch das Andenken an den theuren Lehrer ewig in seinem Herzen dankbar bewahren:

---

[1]) Dieselben sind abgedruckt in Muratori's Edition der Werke des heiligen Paulinus von Nola (Verona, 1736) S. 352—361.

[2]) Ausonio Paulinus, Poema X et XI. O. c., p. 361—377.

Ego te per omne, quod datum mortalibus
Et destinatum saeculum est,
Claudente donec continebor corpore,
Discernar orbe quolibet,
Nec orbe longe, nec remotum lumine,
Tenebo fibris insitum,
Videbo corde, mente complectar pia
Ubique praesentem mihi.
Et cum solutus corporali carcere
Terraque provolavero,
Quo me locarit axe communis Pater,
Illic quoque te animo geram.
Neque finis idem, qui meo me corpore,
Et amore laxabit tui.

§. 44.

Wir gehen nunmehr auf jene apologetischen Schriften über, welche sich an die Gesammtheit der hellenisch Gebildeten wenden, und in Form von Ansprachen und Mahnreden an die hellenischen Bildungskreise abgefaßt sind. Der Zweck dieser Art von Schriften ist, einerseits das Unzureichende und Verkehrte der heidnischen Religiosität und Bildung aufzuzeigen, andererseits das mit den christlichen Anschauungen Verwandte in derselben hervorzuheben, und dadurch in den Griechen Geneigtheit und Empfänglichkeit für die christliche Wahrheit und Religiosität zu wecken.

Hier sind nun zuerst drei Schriften zu nennen, welche gewöhnlich unter den Werken des Justinus M. aufgezählt werden. Ihre Echtheit ist von neueren Gelehrten angezweifelt worden; der neueste Herausgeber der Werke Justin's [1]) hält die Bedenken derselben nicht für hinreichend begründet, ohne sich indeß unbedingt für die Autorschaft Justin's zu entscheiden. Die erwähnten Abhandlungen sind folgende:

1. De monarchia (über die göttliche Einherrschaft) [2]). Die Absicht dieser Schrift ist, aus verschiedenen Stellen älterer griechischer Dichter zu zeigen, daß die ursprünglich unter den Menschen

---

[1]) Otto in den Prolegomenis zum Texte der genannten Schriften, sowie in der Ersch- u. Gruber'schen Encyklopädie, Art. Justinus.

[2]) Περὶ μοναρχίας.

herrschend gewesene Verehrung des Einen Gottes [1]), die später schuldhafter Weise in Vergessenheit gerathen, in der Erinnerung der Besseren und Einsichtigeren unter den Heiden nie völlig abhanden gekommen sei. Die zu diesem Zwecke beigebrachten Belege aus Orpheus, Äschylos, Sophokles, Euripides, Philemon, Plato und Menander lassen sich nur zum Theile aus den heute vorhandenen Textrecensionen der genannten griechischen Schriftsteller nachweisen. Auch hat man es auffallend gefunden, daß in dieser Schrift, wenn sie anders die von Eusebius [2]) erwähnte Abhandlung Justin's *περὶ θεοῦ μοναρχίας* sein soll, die aus den biblischen Schriften entnommenen Nachweise fehlen, indem Eusebius ausdrücklich sagt, daß Justin aus biblischen und heidnischen Schriften Zeugnisse zusammengestellt habe; es wäre denn, daß man unter den von Eusebius gemeinten biblischen Zeugnissen eine stillschweigende Bezugnahme auf die Aussprüche der Schrift verstände, oder daß man annähme, es sei nur mehr ein Fragment des ursprünglichen Originals vorhanden.

2. Oratio ad Graecos [3]). Diese kurze Schrift schildert in kräftigen, detaillirten Zügen das Unsittliche der griechischen Mythologie, wie sie in Dichtungen Homer's und Hesiod's ausgestattet erscheint, das Unwürdige und Gemeine der Charaktere, welche von den Dichtern den griechischen Göttern und Heroen geliehen werden, die schamlose Üppigkeit, mit welcher die religiösen Nationalfeste gefeiert wurden. An diese Schilderung schließt sich die Aufforderung an die hellenisch Gebildeten, die reine, heilige, unvergleichliche Weisheit des Christenthums kennen zu lernen.

3. Cohortatio ad Graecos [4]) — ähnlichen Inhaltes, aber ausführlicher und umfangreicher als die vorige Schrift. Der Verfasser gibt anfangs eine ziemlich reiche Blumenlese aus Homer, um zu zeigen, wie unwürdig die Griechen von ihren Göttern dächten, und wie falsch und unzulänglich sie die Entstehung der Welt erklärten [5]).

---

[1]) Der Verfasser nennt den Monotheismus die *καθολικὴ δόξα* der ältesten Zeiten.

[2]) H. E., IV, 18.

[3]) *Λόγος πρὸς Ἕλληνας.*

[4]) *Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας.*

[5]) Vgl. oben §. 40 das bei Theophilus über Hesiod Gesagte.

Dann geht er auf die hellenische Philosophie über, und zeigt, daß die gesammte vorsokratische Philosophie (die jonischen Naturphilosophen, Pythagoras, Anaxagoras) auch nicht weiter gekommen wäre, ja nicht einmal Plato und Aristoteles, diese gerühmtesten und größten unter den griechischen Weisen. Beide stehen unter einander und mit sich selbst im Widerspruch; Plato schreibt der Gottheit eine feurige Substanz zu [1]), Aristoteles läßt sie in einem fünften Elemente schweben; Plato nimmt drei Principien (Gott, Form, Materie), Aristoteles nur zwei an (Gott und Materie); Plato faßt die Seele trichotomisch, Aristoteles nicht, jener hält sie für ein unsterbliches Wesen, dieser für eine bloße Thätigkeit. Plato widerspricht sich selbst; denn zu den drei Principien fügt er stellenweise noch ein viertes hinzu, die Alles durchdringende Seele. Das Wahre und Schöne, was in den Platonischen Schriften sich findet, ist aus den heiligen Schriften der Hebräer entnommen; denn jene hohen und heiligen Wahrheiten über Gott, über den Ursprung der Welt, über Würde und Bestimmung der menschlichen Seele, Unsterblichkeit und Gericht konnten nur von gotterleuchteten Männern gefunden werden; und wären diese nicht schon früher gewesen, die griechischen Philosophen würden durch sich auf jene Gedanken nicht gekommen sein. In der That läßt sich selbst aus den Zeugnissen griechischer Schriftsteller nachweisen, daß Moses früher lebte, als alle Weisen, Gesetzgeber, Dichter und Philosophen Griechenlands. Die griechischen Historiker selber bestätigen, daß ein griechischer Orakelspruch die Chaldäer und Hebräer als alleinzige Träger der wahren gottverliehenen Weisheit erklärt habe [2]). Die griechische Cultur ist verhältnißmäßig jungen Ursprunges, und ihre Gründer Orpheus, Homer, Solon haben ihre Weisheit aus Ägypten geholt, wo sie mit Mosis Büchern bekannt wurden. Gleiches gilt von Pythagoras und Plato. Plato hatte, durch das Schicksal des Sokrates eingeschüchtert, nicht den Muth, seine aus Mosis Büchern geschöpften Einsichten offen auszusprechen, und läßt sie nur errathen; und wenn er sie ausspricht, so hütet er sich, auf die Quelle hinzudeuten, aus welcher sie geflossen. So verhält es sich mit seinem

---

[1]) Ist eine Verwechslung Plato's mit den Stoikern.

[2]) *Μοῦνοι χαλδαῖοι σοφίην λάχον, ἠδ' ἄρ' Ἑβραῖοι,*
Αὐτογένητον ἄνακτα σεβαζόμενοι Θεὸν αὐτόν.

Monotheismus, mit seinen Ahnungen der Dreieinigkeit, seinen Gedanken über Gericht und Auferstehung. Daß die himmlische Wahrheit nur von gotterleuchteten Männern gefunden werde, bekennt er ausdrücklich. Die Platonische Ideenlehre entsprang aus einer mißverständlichen Deutung von 2 Mos. 25, 9 und 1 Mos. 1, 2; der beflügelte Wagen Jupiter's ist Nachahmung von Ezech. 11, 22, die feurige Substanz in Gott ist eine mißverstandene Deutung von 3 Kön. 19, 11 [1]). Auch Homer ist nach griechischen Zeugnissen in Ägypten gewesen; seine Beschreibung des Schildes des Achilles [2]), des Gartens des Alcinous [3]) erinnern an die Mosaische Schöpfungsgeschichte und Beschreibung des Paradieses, die Erzählung von Otus und Ephialtes, die den Olymp, Ossa und Pelion übereinander thürmten [4]), an den Thurmbau zu Babel, die aus dem Himmel gestürzte böse Ate [5]) an den gestürzten Lucifer. Der Gedanke, die Götter in Menschengestalt abzubilden, ist aus 1 Mos. 1, 26 entlehnt. Daß die griechische Weisheit aus sich auf Nichts gekommen sein würde, bekennt sie durch Sokrates [6]); war sie doch

---

[1]) Ebenso sind nach Justinus (Apol. I, c. 44) Plato's Worte: „Der Wählende hat die Schuld, Gott ist außer Schuld" (Republ. X) aus Moses entlehnt. Nicht minder sei in Plato's Worten im Timäus: „Er (der höchste Gott) streckte ihn (die zweite Kraft in Gott) wie ein Kreuz im Universum aus" eine unverkennbare Beziehung auf 4 Mos. 21, 8 enthalten (Apol. I, c. 60); wobei Justin voraussetzt, daß die eherne Schlange an ein Kreuz geheftet, über das Tabernakel (das Symbol der Welt) gestellt worden sei.

[2]) Iliade XVIII, 483 ff.

[3]) Odyss. VII, 116 ff.

[4]) Odyss. XI, 3 ff.

[5]) Iliade XIX, 126 ff.

[6]) Damit ist im Sinne der Kirchenväter nichts Anderes gesagt, als daß die christliche Gotteserkenntniß die absolute Bedingung eines richtigen Verständnisses aller menschlichen und natürlichen Dinge sei. Schön und klar ist dieß im „Octavius" des Minucius Felix ausgedrückt: Nec recuso, quod Caecilius asserere inter praecipua connisus est, hominem nosse se et circumspicere debere, quid sit, unde sit, quare sit, utrum elementis concretus, an concinnatus atomis, an potius a Deo factus, formatus, animatus: quod ipsum explorare et eruere sine universitatis inquisitione non possumus, cum ita cohaerentia, connexa, concatenata sint, ut nisi Divinitatis rationem diligenter excusseris, nescias humanitatis .... Sacrilegii enim vel maximi instar est, humi quaerere, quod in sublimi debeas invenire.

selbst zur Erkenntniß der irdischen Dinge nicht zulänglich: Aristoteles starb vor Scham, daß er die Beschaffenheit des Euripus bei Chalcis nicht zu erkennen vermochte. Ammon und Merkur bekennen, daß Gott nicht erkannt werden könne, und, wäre er erkennbar, nicht ausgesprochen werden könne. Mithin ist eine Offenbarung nothwendig; daß diese durch Christus geschehen sollte, hat die Sibylle verkündet; daß die christliche Lehre wahr sei, bezeugt ein griechisches Orakel, welches in der Mitte eines Hymnus plötzlich einen christlichen Glaubenssatz ausspricht, und den Allmächtigen preist,

„Welcher den Ersten der Menschen gestaltet und Adam genannt hat."

§. 45.

In Tatian's Oratio ad Graecos [1]) ist der Schüler Justin's nicht zu verkennen, ebenso wenig aber auch der strenge, rauhe Ernst, der ihn später einem falschen Ascetismus in die Arme trieb und zum Stifter der sogenannten Enkratiten machte.

Der Zweck seiner Mahnrede ist, die eitle, entsittlichte hellenische Bildung ihrer Hohlheit und Verderbtheit zu überführen, und die christliche Wahrheit und Religiosität gegen ihre Anfechtungen in Schutz zu nehmen. Man schmähe das Christenthum als eine außerhalb der gebildeten Griechenwelt aufgetauchte, von ungebildeten Nichtgriechen (*βαρβάροι*) verbreitete Lehre; als ob die Griechen nicht Alles von den Barbaren gelernt hätten! Traumdeuterei, Astrologie, Auspicien und Haruspicien stammen von kleinasiatischen Völkern her, die Astronomie von den Babyloniern, die Geometrie und älteste Geschichtskunde von den Ägyptern, die Magie von den Persern, die Buchstaben von den Phöniziern, Dichtkunst, Gesang und Einweihung von dem Thracier Orpheus, die Plastik von den Etruskern, das Flötenspiel ist eine phrygische Erfindung, die Trompete eine tyrrhenische, die Schmiedekunst ist von den Cyklopen, das Briefschreiben von der persischen Prinzessin Atossa erfunden worden. Lange vor Homer, dem ältesten Dichter und Geschichtschreiber der Griechen, lebte Moses, der Gründer aller barbarischen Weisheit. Dieß läßt sich selbst aus griechischen Quellen zeigen.

---

[1]) *Λόγος πρὸς Ἕλληνας.*

Denn einerseits lauten die Angaben verschiedener griechischer Schriftsteller dahin, daß Homer 100 bis 150 Jahre nach dem trojanischen Kriege gelebt habe. Aus Berosus hingegen wissen wir, daß Nabuchodonosor gegen die Juden und Phönizier zu Felde zog; dieser Feldzug aber, der 70 Jahre vor Entstehung des alten Perserreiches statt hatte, ist von den Propheten vorausgesagt worden, und diese sind doch erst lange nach Moses aufgetreten. Ein phönizisches Geschichtswerk erzählt von Hieram als befreundeten Zeitgenossen Salomon's; Hieram lebte aber um die Zeit des trojanischen Krieges, also muß Moses weit älter sein. Der ägyptische Priester Ptolomäus erzählt, daß Moses unter dem Könige Amasis mit seinem Volke aus Ägypten gezogen sei; Amasis ist aber nach seiner Angabe ein Zeitgenosse des Inachus, und Inachus lebte 20 Menschenalter vor dem trojanischen Kriege. Aber nicht nur dem Homer, sondern auch dessen Vorgängern Linus, Philamon, Thamyris, Orpheus, Amphion, Musäus und der Sibylla u. s. w. geht Moses an Alter voraus; denn alle diese Genannten lebten nachweislich theils kurz vor dem trojanischen Kriege, theils auch erst nach demselben.

Wie die griechische Cultur nur erborgt ist, so ist sie auch in ihrem ganzen Wesen verdorben. Das Schauspiel ist eine öffentliche Schule des Lasters, in welcher Aberglaube, Impietät gegen die Götter, Geiz, Unzucht, Ehebruch und Mord zum Vergnügen der Zuschauer dargestellt werden; Söhne und Töchter der Familien sind bei diesen Darstellungen anwesend. Die Gladiatoren müssen sich zur Ergötzung des Publicums wechselseitig tödten. Die Kunst muß sich zur Verherrlichung der Sünde und Nichtigkeit hergeben; die berühmtesten Künstler mißbrauchen ihr Talent, um Weibern von verdächtiger oder übler Berühmtheit, einer Praxilla, Learchis, Sappho, Myrtis, Myro, Klito, Phryne, Glycera u. s. w. Statuen und Denkmäler zu setzen; gleiche Ehre widerfuhr dem Tyrannen Phalaris, den Brudermördern Eteokles und Polynices, dem Possenreißer Sophron u. s. w. Die mythologische Götterlehre ist durchwegs unsittlichen Inhaltes, und die religiösen Bräuche müssen unsittlichen Absichten dienen. Wer auf Krieg oder Jungfrauenraub sinnt, befragt den Apollo, dessen Sehergabe an der Daphne doch ihn selber so arg täuschte. Der Göttercult ist Dämonendienst; die Versetzung der Heroen und merkwürdiger Gegenstände unter die Sterne hat zum Theile einen fatalistischen Sinn, und ist anderer-

seits geradezu lächerlich. War der Himmel etwa ungeschmückt, ehe das Delta, der Scorpion, der Hund der Erigone, der Bär der Kallisto u. s. w. unter die Sterne versetzt wurden? Nicht anders verhält es sich mit den widersinnigen Verwandlungen der Götter und Heroen; Rhea wird ein Baum, Jupiter der Proserpina wegen ein Drache, die Schwestern des Phaeton Pappelbäume u. s. w. Die mythologischen Götter sind unter sich uneins; während Venus die Üppigkeit liebt, führt Rhea (Cybele) das Eunuchenthum ein; die dem abgeschnittenen Haupte der Gorgo entströmenden Blutstropfen werden von Äskulap als Heilmittel, von Minerva als Mittel der Tödtung gebraucht. Es hilft Nichts, die Mythologie etwa nach Art des Metrodorus von Lampsakus umzudeuten[1]), und zu sagen, daß durch die Göttergestalten nur naturphilosophische Begriffe ausgedrückt würden. Es stellt sich immerfort das unabweisliche Dilemma ein: Entweder sind jene mythologischen Wesen wirklich das, wofür sie gehalten werden, und in diesem Falle sind unsittliche Wesen ein Gegenstand göttlicher Ehren; oder sie sind es nicht, und dann ist ihr Cult baarer Aberglaube und Wahn. So wenig als die Religion, kann auch die Philosophie der Hellenen einem nach Wahrheit Suchenden Genüge leisten. Es ist um die Ansichten der Philosophen ebenso übel bestellt, wie um ihre Sitten und Charaktere. Der Prahler Diogenes, der sich auf seine Mäßigkeit und Bedürfnißlosigkeit so viel zu Gute that, starb an einem unverdauten Polypen; Aristipp war ein weichlicher Lüstling; Plato wurde während seiner philosophischen Perorationen wegen seiner Schlemmerei verkauft. Aristoteles verzog den Alexander und dieser zeigte die Früchte der ihm gewordenen Erziehung, indem er neben mancherlei blutigen Thaten eigensinnigen Jähzornes auch den Einfall hatte, seinen Lehrer in einen Käfig gesperrt herumführen zu lassen. Der hochmüthige Heraklit wollte sich, zum Tode erkrankt, durch Kuhmist heilen. Zeno meint, daß die Menschen nach dem Weltbrande zu den nämlichen Beschäftigungen wieder erstünden, die sie vordem geübt. Der Abderit Demokrit redet närrische Dinge über verborgene Antipathieen und Sympathieen. Der berüchtigte Crescens

---

[1]) Vgl. Stuhr über Geschichte der Behandlung und Deutung der Mythen im Alterthum. Abgedruckt in Baur's Zeitschr. f. spec. Theol. Bd. I, Hft. 2.

(Justin's Gegner) ist geldgierig und der Päderastie ergeben. Andere Philosophen lassen sich dafür, daß sie einen langen Bart pflegen, vom Kaiser jährlich 600 Goldstücke zahlen. Die Philosophen zeichnen sich eben nur durch Wunderlichkeiten und grobe Irrthümer aus, und sind unter sich uneins. Sie haben die aus den jüdischen Büchern geschöpften Spuren des Wahren verfälscht, um den Schein der Originalität zu gewinnen, und ihre Unwissenheit und ihr Mißverstehen des richtigen Sinnes der heiligen Schriften hinter hohler Rednerei und mythologischer Fabelei zu verbergen.

Es ist höchst ungerecht, die Christen dafür zu verfolgen, daß sie von Religion und Cult der Hellenen sich losgesagt haben. Glauben doch auch die griechischen Philosophen nicht daran; man kennt und liest die phrygischen Bücher des Diagoras, die Urtheile des Appion über die ägyptischen Gottheiten, man stößt sich nicht daran, daß Epikur ein Verächter der Götter ist. Zudem wüßte man nicht, wenn man Heide bleiben wollte, welchem heidnischen Bildungskreise man sich anschließen sollte, da es ebenso viele Gesetzgebungen als Staaten gibt; was die Einen für schändlich halten, erlauben die Anderen, und umgekehrt; die Griechen verabscheuen die Sitte der persischen Magier, die eigenen Mütter zu heirathen, obwol sie den Jupiter mit seiner eigenen Tochter Blutschande treiben lassen — die Barbaren verabscheuen die bei den Römern beliebte Päderastie.

Der Verfasser hat sich durch genaue Beobachtungen und Forschungen von der Verkommenheit und Verdorbenheit des Heidenthumes sattsam überzeugt; er ließ sich in die Mysterien einweihen, studirte die von Eunuchen und Weichlingen verwalteten Riten, fand, daß Jupiter Latialis und die Diana Megalopolitana an Menschenopfern sich erfreuen, und daß anderweitig (auf Anstiften der Dämonen) viel Gottloses unter dem Vorgeben religiöser Zwecke geschehe. Da traf er, wie von ungefähr, auf barbarische Bücher, deren schlichte Form und göttlich tiefer Inhalt ihn anzog und fesselte. Er fand darin eine faßliche Erklärung der Weltschöpfung und befriedigende Aufschlüsse über Vorsehung und Regierung des Alls durch den Einen höchsten Gott. Einzig ihm, nicht aber seinen Werken gebührt Anbetung, also nicht den aus Holz und Stein verfertigten Gebilden, noch auch dem ihm untergeordneten Geiste, welcher, der menschlichen Seele ähnlich, die Materie durchdringt

(Weltseele) [1]. Die Materie ist nicht anfangslos und ungeschaffen, sondern ist von Gott durch das Wort hervorgebracht worden, welches, aus der vernünftigen Macht des Vaters hervorgegangen, das göttliche Können desselben ganz und ungetheilt in sich enthält. Denn es wurde nicht in's Leere gesetzt (d. h. Gott setzte sein Wort nicht als Geschöpf außer sein Wesen), vielmehr war die Zeugung des Wortes ein immanenter Lebensvorgang in Gott, und der Zeugende ergoß die ganze Fülle seines Wesens im Worte, ohne sein eigenes Wesen zu verringern, wie ein Licht ohne Verlust seiner Kraft und Fülle andere Lichter entzündet. Der heilige Geist, der Diener Gottes, theilt sich den Engeln und den Menschen mit, damit sie über die Materie sich zu erheben vermöchten. Denn auch die Engel sind nicht rein geistige Wesen, sondern haben Körper von luft- oder feuerartiger Beschaffenheit, daher sie auch sinnlich fallen konnten. Jedoch sind sie nicht sterblich, wie die Menschen, die nicht in Kraft ihrer materiellen Seele, sondern nur in Kraft des von Gott mitgetheilten göttlichen Geistes dem Tode hätten entgehen können. Aber sie ließen sich durch den Erstgebornen der Engel verführen, und demzufolge wich von ihnen jener gottähnliche Geist, der sie zu Ebenbildern Gottes machte. Der heilige Geist ist das Gefieder der Seele; als sie ihn von sich stieß, flatterte sie taumelnd wie ein junger Vogel und fiel auf die Erde; der himmlischen Gesellschaft verlustig suchte sie Umgang mit den Mächten der Tiefe. Gleichwol ist ein Keim jenes göttlichen Geistes in der Seele zurückgeblieben; daraus erklärt sich ihre Besserungsfähigkeit und ihre Wahlfreiheit, vermöge welcher sie die sinnlichen Reizungen und überhaupt das Böse abweisen und dem Guten sich zuwenden kann, daher der astrologische Fatalismus eine falsche Lehre ist. Die Dämonen sind unerlösbar; da nämlich ihre Seele nicht eine materiell zusammengesetzte, wie die menschliche Seele, sondern nur eine geistig zusammengesetzte ist, so können sie nicht sterben, also auch nicht durch die Opferthat eines im Glauben erlittenen Todes den Tod besiegen; ebenso sind sie keiner Buße fähig, da sie rein nur ein Abglanz der Materie und Bosheit sind. Die Menschen fielen überwunden durch die Dämonen, diese aber einzig nur durch eigene Bosheit. Der Menschensünde ist durch den Tod ein Ziel gesetzt, die Dämonen

---

[1] Vgl. oben §. 40 die Lehre des Theophilus vom allgemeinen Lebensgeiste.

können endlos fortsündigen. Das jetzige Leben der Dämonen ist ein fortwährendes Sterben; einst werden sie wieder Unsterblichkeit erlangen, gleich den an sie hingegebenen Menschen, aber nur zur ewigen Qual. Die Möglichkeit einer seligen Unsterblichkeit ist uns durch Christus wieder erworben worden; sein heilbringendes Leiden hat uns die Gemeinschaft des göttlichen Geistes wieder errungen. Christus ist wahrhaft Gott, da der Logos in Kraft seiner Wesensgemeinschaft mit dem Vater seiner Natur nach gut ist, während die geschaffenen geistigen Wesen nur durch Wahl gut sein können. An der Fleischwerdung des Logos sollten sich die Griechen nicht stoßen, die da glauben, daß Minerva dem Hector in der Gestalt des Deiphobus erschienen, daß Apollo dem Admet zu Liebe Rinderhirt geworden, Juno als altes Weib zu Semele gekommen, der Halbgott Herkules sich selbst verbrannt habe.

§. 46.

Die Mahnrede des Clemens Alexandrinus an die Griechen [1]) will die Hellenen aufmerksam machen, daß jene Harmonieen, nach welchen Ohr und Seele des sinnigen Griechenvolkes sich sehnt, nicht in der heidnischen Götter- und Heroenwelt, welche zum Theile von ihnen selber in das Reich verklungener Mähren verwiesen wird, sondern im Reiche der Offenbarungen des himmlischen Logos zu suchen seien. Christus ist der himmlische Orpheus, der jene Harmonieen, welche das schöpferische Wort des ewigen Gottes dem Universum eingeschaffen, im Menschen, der die Welt im Kleinen darstellt, wecken und wiederklingen machen will. „Dieser reine Gesang, dessen Zauber das All der Dinge zusammenhält, der die Harmonie der einzelnen Theile hervorbringt, drang aus der Mitte zu den äußersten Enden, und von diesen wieder zur Mitte zurück. Er erzeugte eine Einstimmung des Ganzen, nicht nach der Weise der Harmonie der Orpheischen Musik, welche der des Tubal glich, sondern nach der Weise göttlicher Ordnung, nach welcher David gesungen. Das göttliche Wort, das zugleich aus David's Blut entstammt ist und vor David gewesen war, erklang nicht durch Leier und Cyther, die es als unbeseelte Werkzeuge verschmäht, sondern

---

[1]) *Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας.*

die ganze Welt und der Mensch, der eine Welt im Kleinen ist, ward durch den heiligen Geist gestimmt und befähiget, die Gottheit auf diesem vielstimmigen Instrumente zu preisen; darum heißt es von diesem Instrumente, dem Menschen: Du bist eine Cyther und Flöte, du bist mir ein Tempel [1]). Cyther ist er wegen der Harmonie, Flöte wegen des heiligen Geistes, Tempel wegen des Wortes. Die Erste soll erklingen, die Andere erfüllt des Geistes Hauch, dieser nimmt als Wohnung den Herrn auf." Nur durch Christus können die Menschen in die Wahrheit eingehen und zur Anschauung göttlicher Dinge gelangen; nur durch ihn öffnen sich für uns alle Pforten des Himmels. Um aber Christum geistig zu finden, bedarf es reiner, Gott wohlgefälliger Opfer; nicht mit Lorbeer und Gewinden aus Wolle und Purpur, sondern mit einem Kranze aus den Tugenden der Mäßigkeit und Gerechtigkeit mußt du dich schmücken, und aus voller und ganzer Seele das Geistige und Himmlische begehren. Wer nach den himmlischen Erleuchtungen und Offenbarungen von Oben begehrt, muß sich dem dämonischen Truge heidnischer Orakel und Offenbarungen entwinden. Der heidnische Mysteriencult ist Cult der Sünde, und die Enthüllung desselben die Aufdeckung eines Abgrundes schauderhafter Gräuel und verruchter Orgien voll Geilheit und wüthiger Bethörtheit. Den Bacchus Mänoles feiernd, zerreißen und verschlingen die Eingeweihten der Bacchusmysterien rohes Fleisch; ihre Häupter mit Schlangen bekränzt, preisen sie durch wüste Evoerufe jene verführerische Schlange [2]), welche durch Verführung der Eva der Bethörung der Menschheit den Eingang eröffnet hat. Verrucht sei das Andenken Jener, welche die Orgien und Mysterien zu Ehren der Ceres, der Venus, eingeführt haben. Schon das Wort Orgie (ἀπὸ τῆς οργῆς) drückt den sündhaften Ursprung dieser Feste aus; es deutet auf den Zorn der Ceres hin, die von ihrem eigenen Sohne Jupiter geschändet worden war; eben diese Schändung ist Gegenstand der Ceresmysterien. Symbole der Einweihung sind die Hoden eines Bockes, weil nämlich Jupiter, unter dem Vorgeben, durch Selbstentmannung die an der Mutter begangene Schuld sühnen und ihren Zorn besänftigen zu wollen,

---

[1]) Christi verba — bemerkt Potter zu dieser Stelle — e sacro aliquo hymno citata.

[2]) Schlange, chald. חויא.

einen Bock entmannte, und dessen Hoden in den Schooß der Ceres warf. Die Mysterien erinnern an jene zu Ehren der Venus, welche Göttin nach heidnischer Sage in den, durch die ausgeschnittenen geilen Hoden des Saturn geschwängerten Meereswellen entstanden ist, in Wahrheit aber eine von dem Cyprier Cinyras apotheisirte Buhldirne gewesen ist, deren Mysten bei Begehung der Venusfeier einen Phallus und ein Stückchen Salz als Symbole der Zeugungsfruchtbarkeit empfangen, und dafür der Göttin eine Münze darbringen. Die Schande der Ceres setzt sich fort in der Schande der von ihr gebornen Proserpina, welche ihr Vater Jupiter abermals, und zwar in Gestalt eines Drachen beschleicht, daher man bei den Sabazischen Mysterien den Eingeweihten ein Schlangenbild unter dem Gewande über die Brust in den Schooß gleiten läßt. Das Wort Mysterium (*ἀπὸ τοῦ μύσους*) bedeutet die entsetzliche That der Titanen, welche an dem Knaben Bacchus sich vergriffen und ihn in Stücke zerrissen. Die Titanen nahten sich dem von bewaffneten Kureten umtanzten Kinde listig mit allerlei Spielzeug; daher spielen Würfel, Ball, Rad, Apfel, Kreisel, Spiegel, Bließ eine Rolle als Symbole der Bachischen Mysterien. Minerva bemächtigte sich heimlich des Herzens von dem zerstückten Leibe, und ließ es in ihren Händen zappeln; daher ihr Name Pallas (*ἐκ τοῦ πάλλειν τὴν καρδίαν*). Die Titanen kochten die übrigen Glieder in einem Kessel; da aber der Fleischdampf zum Himmel aufstieg, so schleuderte Jupiter Blitze herab, um die Titanen zu tödten. Dem Apollo aber befahl er, die Überreste des Bacchus auf dem Parnaß zu begraben. Aus den Blutstropfen des Bacchus sollen die Granatapfelbäume entsprossen sein; darum enthalten sich die Vorsteherinnen der Thesmophorieen von dem Genusse der Körner dieser Äpfel. Die Thesmophorieen beziehen sich auf den Raub der Proserpina durch Pluto, der die Erde sich öffnen machte, so daß die Geraubte zur Unterwelt fuhr; zugleich wurden die Schweine des Eubuleus von der Erde mit verschlungen, daher das Schwein bei diesen Mysterien eine Rolle spielt. Dieselben werden zu Eleusis gefeiert, weil Ceres, welche tiefbetrübt ihre geraubte Tochter suchte, dort sich an einem Brunnen niederließ. Ein Weib, Baubo genannt, wollte sie bewirthen, und nahte sich ihr mit einem Tranke, den die Göttin unwillig von sich stieß. Darüber beleidiget, entblößte sich das Weib auf schamlose Art, worüber die Göttin in ein lautes Gelächter ausbrach, und mit

einmal erheitert, den dargebotenen Trank annahm. Durch ganz Griechenland ist ein Fest zu Ehren des Bacchus verbreitet, bei welchem Phallusbilder aufgestellt werden, zum Andenken daran, daß Bacchus, welchem ein gewisser Proshymnus den Weg in den Hades zu zeigen versprochen hatte, wenn der Gott ihm nach der Rückkunft als Cynädus dienen wolle, das Versprechen annahm, und da er rückkehrend den Proshymnus todt fand, das Versprochene durch sich selber mittelst eines nach Phallusart zugeschnitzten Baumastes vollzog. Die sinnlose und abgeschmackte Verruchtheit dieser Fabeln und Riten flößte auch einem Heraklit Schauder ein, und er äußerte einmal, daß Jener, die im Dunkel der Nacht ihre finsteren Werke üben, der Magier, Mysten, Bacchusenthusiasten, nach dem Tode Dinge harren, deren sie nicht gewärtig sind. Denn das Treiben derselben ist gottlos, und wurde dort, wo die hellenische Verdorbenheit noch nicht sich eingefressen hatte, mit Abscheu abgewiesen; man weiß, daß ein Scythenkönig einen Scythen, der die in Cyzicum erlernten Geheimnisse der Cybele unter seinen Landsleuten einführen wollte, mit Pfeilen todt schießen ließ. Man muß sich wundern, daß verschiedene einsichtige Männer, welche das Unwesen dieses Göttercultes durchschauten, ein Euhemerus von Agrigent, Nikanor von Cypern, Hippo von Melos, ein Diagoras, Theodor aus Cyrenaica u. A., als Atheisten geächtet worden sind. Freilich haben auch diese Männer nicht das Wahre gefunden; aber sie erkannten wenigstens den Irrthum, und diese Art Erkenntniß ist immerhin schon ein lebenskräftiger Keim der Einsicht in das Wahre. Ein ägyptischer Philosoph rief seinen Landsleuten ganz treffend zu: Wenn ihr glaubt, daß die von euch Betrauerten Götter seien, so laßt die Trauer; wo nicht, so hört auf, sie für Götter zu halten. Der abgöttische Polytheismus war anfangs in der Welt unbekannt; erst später geschah es, daß die Menschen vom himmlischen Leben abirrend den Creaturen anhiengen und vor denselben sich in den Staub warfen. Einige ließen sich durch die Pracht des gestirnten Himmels täuschen, und beteten, von sinnlichen Eindrücken des Auges beherrscht, die Sonne, wie die Inder, oder den Mond an, wie die Phrygier. Andere vergötterten die Erdfrüchte, weil ihnen diese die Nahrung zur Erhaltung des Lebens spendeten; so wurden Ceres bei den Athenern, und Bacchus bei den Thebanern Götter. Wieder Andere vergötterten die Schreckbilder ihres bösen Gewissens; so entstanden die

von den Dichtern erfundenen Rachegöttinnen. Einige Philosophen vergötterten verschiedene Affecte: Furcht, Liebe, Freude, Hoffnung. Einigen gefiel es, gewisse abstracte Begriffe zu vergöttern; so entstanden die athenienſischen Göttinnen: Gerechtigkeit, Klotho, Lachesis, Atropos, Auxo und Thallo. Homer und Hesiod trugen das Ihrige bei, die Götterzahl zu mehren und namentlich die kanonische Zahl der zwölf großen Götter zu fixiren. Wohlthaten der vorsehenden göttlichen Güte gaben dem bereits verblendeten Heidensinne Anlaß zur Erfindung neuer Götter; die Schiffer ehren den Kastor und Pollux, aus schweren Gefahren oder Krankheiten Gerettete den Herkules *ἀλεξίκακος* oder Äskulap u. s. w. Geht man alle jene schmachvollen Dinge durch, welche die Hellenen von ihren Göttern erzählen, so muß man die Ägyptier noch loben, da die von ihnen angebeteten Thiere wenigstens solcher Dinge nicht fähig sind. Die Hellenen machen sich über den Thiercult lustig; aber haben nicht auch die Thebaner das Wiesel angebetet, und die Thessalier den Storch, ja sogar die Ameisen, weil Jupiter unter der Gestalt einer Ameise mit Eurymedusa den Myrmedon erzeugte? Die Bewohner der Landschaft Troas verehren eine gewisse Gattung Mäuse (*σμίνθος*), weil durch dieselben einmal die Schilde der Feinde zernagt worden waren; von diesen Mäusen hat Apoll den Namen Sminthius. Die Hellenen verehren die Dämonen, und glauben, an ihnen hilfreiche Schützer zu haben. Aber die Dämonen sind lustgierige und boshafte Wesen, welche nur nach dem Dampfe der Fettopfer und nach blutigen Metzeleien unter ihren Anbetern gelüstet, wie die Scenen des trojanischen Krieges bezeugen. Aristomenes opferte dem Jupiter von Ithome 300 Lacedämonier auf einmal; die taurischen Völker schlachteten alle Fremden zu Ehren der Diana, die nebstbei auch von den Phocäensern durch ähnliche Opfer geehrt wurde; zu Pella in Thessalien war es üblich, dem Peleus und Chiron einen Argiver zu opfern; die Lyktier, eine kretensische Völkerschaft, brachten ihrem Jupiter jährlich Menschenopfer; Bacchus empfieng solche Opfer von den Lesbiern. Der Athener Erechtheus und der Römer Marius opferten ihre eigenen Töchter, der Eine der Persephone, Marius den Diis Averruncis. Solche Götter sind keine Schützer und Freunde, sondern Hasser der Menschen; Apollo führte den Krösus, der ihm vertraute, durch zweideutige Orakel dem Untergange entgegen. Wie die Tempel und Statuen entstanden sind, läßt sich unschwer zeigen;

der Ursprung derselben zeigt gleichfalls das Sündhafte und Verkehrte des heidnischen Cultus. Der erste Gott, dem ein Heiligthum errichtet wurde, war Eros, ein schöner Jüngling, dessen Andenken sein Liebhaber Charmus verewigen wollte; ähnlich verhält es sich mit dem Venustempel auf Paphos. Die ersten Heidentempel waren also eigentlich Grabdenkmäler verstorbener Menschen. Ebenso läßt sich der geschichtliche Ursprung der Götterstatuen nachweisen. Man hatte anfangs keine Statuen; die Scythen verehrten ein Schwert, die Araber einen Stein, die Perser einen Fluß. Das erste Symbol der Diana war ein unbehauener Holzklotz; erst allmählig formte man die rohen Hölzer zu menschlichen Gestalten. Den Römern vertrat ursprünglich ein Spieß das Zeichen des Marsgottes. Man weiß die Namen der Künstler, welche später die berühmten Götterstatuen anfertigten. Der Gott Serapis ist eigentlich erst durch Verschmelzung von zwei Göttern (Osiris und Apis) zu Einem Götterbilde ein Gott geworden. Praxiteles bildete in der Knidischen Venus seine Freundin Kratina ab, Phryne diente allen Malern ihrer Zeit zum Modell für Venusbilder, Mercur wurde in der Gestalt des Alcibiades abgebildet. Mit der Anbetung lebloser Götzen sinkt die Abgötterei auf die unterste Stufe der Stupidität herab. Zugleich ist diese Art von Göttern der entehrendsten Impietät und den schlimmsten Zufälligkeiten ausgesetzt. Die römische Felicitas, die Hauptgöttin des Reiches, mußte mit einem Platze in einer Kloake vorlieb nehmen. Der jüngere Dionys ließ einer Jupiterstatue den goldenen Mantel abnehmen, der im Sommer zu schwer, im Winter zu kalt sei. Die Vögel und anderes Ungeziefer häufen ungescheut Unrath auf die todten, regungslosen Statuen; ebenso schont das Feuer der Tempel und ihrer Götter nicht, wie verschiedene Brände in Ephesus, Alexandrien, Athen und auf dem römischen Capitol bezeugen. An die Stupidität der Anbetung lebloser Gegenstände reiht sich die maaßlose Hoffart der Selbstvergötterung. König Ceyx und seine Gattin Alcyone titulirten sich gegenseitig Juno und Jupiter; Alexarchus gab sich für den Sonnengott aus; Demetrius Poliorcetes feierte in Athen sein Beilager mit Minerva, substituirte aber bei der Feier der leblosen Göttin des Tempels die Buhlerin Lamia. Pygmalion hingegen entbrannte in Liebe für eine elfenbeinerne Venusstatue; und er ist nicht der Einzige, der einer unzüchtigen Versündigung mit Venusstatuen bezüchtiget wird. Affen-

wärter sagen, daß selbst die geilen Affen durch eine mit Mädchenkleidern angethane Statue sich nicht locken lassen. So sinkt also der dämonisch bethörte Mensch unter den geilen Affen herab, um die Schmach der entehrten Menschheit zur höchsten Stufe zu steigern! Nichts zu sagen von den üppigen Venusbildern, von den lasciven Satyrbildern voll hündischer Schamlosigkeit u. s. w., die man aller Orten in Gemächern über Ruhebetten aufgehangen findet, und anderen Gemälden und Darstellungen ähnlicher Art; so daß eigentlich das ganze Heidenthum in den Geist der Unzucht versenkt erscheint, daher es auch mit grimmigem Hasse gegen das Heilige und Reine, was von Oben ist, sich kehrt.

Die hellenischen Philosophen haben sich den allerrohesten Irrthümern der heidnischen Volksreligion allerdings entzogen, großentheils aber nicht den ihr zu Grunde liegenden verkehrten Vorstellungen. Wenn Wasser, Erde oder Feuer als das göttliche Urelement erklärt wurden, so ist dieß nur ein anderer Ausdruck für die Gottheiten Neptun, Mars (Erde, Eisen), Vulkan, und eine aus dem Naturdienste der Perser, Sauromaten, Magier u. s. w. entlehnte Vorstellung. Anaximander, Anaxagoras und Archelaus kannten neben der Materie wenigstens noch ein geistiges Princip; Aristoteles hält Gott für die Weltseele, die Stoiker lassen alles Materielle, auch das Niederste und Gemeinste, von Gott durchdrungen sein. Indeß, es hat weise Philosophen, auch unter den Hellenen, gegeben, welche den einzig wahren Gott dachten, und als unaussprechlichen Höchsten erkannten. So Plato [1]), welcher das ewige Wort die Sonne der Seele nennt, und die Erkenntniß Gottes aus der Erleuchtung durch Gott ableitet. Xenophon vergleicht Gott mit der Sonne, in deren Glanz kein Auge schauen könne [2]). Antisthenes sagt, daß mit Gott

[1]) Die oben im Texte berührten Stellen aus griechischen Philosophen und Dichtern sind größtentheils solche, welche auch von anderen Apologeten als Zeugnisse für die christliche Wahrheit benützt werden. Die von Clemens angezogene Platonische Stelle: „daß es schwer sei, den Werkmeister und Vater des Alls zu finden; und wenn man ihn gefunden hätte, schwer, ihn auszusprechen", wird citirt von Justinus M. (Apol. II, p. 27), Athenagoras (Legat. II, p. 25), Tertullianus (Apol., c. 46), Cyrillus Alex. (Contra Julian., I, p. 31), Minucius Felix (Octav., p. 155).

[2]) Dieses Citat aus Xenophon Memorabil., IV, p. 802, wird wiederholt von

Nichts zu vergleichen sei. Kleanthes spricht von den Eigenschaften des wahren Guten, worunter er, da er es substanziell versteht, nichts Anderes als Gott meint[1]). Die Pythagoräer nennen Gott den Vater und Fürsorger aller Dinge, in dessen Kraft und Wirksamkeit sich fortwährend die Harmonie des Alls vermittelt[2]). Auch bei den Dichtern Aratus, Hesiod, Euripides[3]), Sophokles[4]), Orpheus[5]),

---

Eusebius (Praep. evang., XIII, p. 678), Cyrillus (Contra Julian., I, p. 32).

[1]) Vgl. Eusebius, Praep. evang., XIII.

[2]) Vgl. dasselbe Citat bei Justinus M. (Cohort. ad Graec., p. 84. 85), Cyrillus (Contra Julian., I, p. 30), Minucius (Octav., p. 151), Lactantius (Inst. div. I, c. 5).

[3]) Die betreffenden Verse des Euripides werden vollständiger bei Athenagoras (Legat. c. 5) citirt, und lauten:

Du siehst den hohen, gränzenlosen Äther dort,
Der um die Erde rings die feuchten Arme schlingt;
Daß dieser Zeus sei, glaube, halte ihn für Gott.

Diese Stelle beweist nun freilich nicht, was sie beweisen soll; eher eine andere Euripideische, welche Clemens Alex., Cohort., p. 45, citirt:

Τὸν πάνϑ' ὁρῶντα κ' αὐτὸν οὐχ ὁρώμενον.

[4]) Die angeblich von Sophokles herrührenden Verse werden auch von Justinus (Cohort. ad Graec., p. 83, De monarch., p. 155), Eusebius (Praep. evang., XIII, p. 680), Cyrillus (Contra Julian., I), Theodoret (De curandis Graecorum affectibus, VII, p. 590) citirt, und lauten

Εἷς ταῖς αληϑείαισιν, εἷς ἐστὶν Θεὸς,
Ὃς οὐρανόν τ' ἔτευξε, καὶ γαῖαν μακρὴν,
Πόντου τε χαροπὸν οἶδμα, κ' ἀνέμων βίας·
Θνητοὶ δὲ, πουλυκερδίᾳ πλανώμενοι,
Ἱδρυσάμεϑα πημάτων παραψυχὴν,
Θεῶν αγάλματ' ἐκ λιϑίνων, ἢ ξύλων, ἢ χαλκέων,
Ἢ χρυσοτεύκτων, ἢ ελεφαντίνων, τύπους·
Θυσίας τε τούτοις καὶ κενὰς πανηγύρεις
Νέμοντες, οὕτως εὐσεβεῖν νομίζομεν.

[5]) Wem es gebührt, dem töne mein Wort, verschließet die Thüren
Ungeweihten; du Sohn der leuchtenden Luna, Musäus,
Hör', ich verkündige dir, was wahr ist; und nimmer beraube,
Was in der Brust du früher geschaut, dich des theueren Lebens.
Schau' auf das göttliche Wort, beschäftige eifrig mit ihm dich,
Lenkend den Sinn, und sein Reich, das Herz; auf dem Pfade, der rechts führt,
Schreite einher, und richte den Blick auf den Herrscher der Welt nur.
Einer ist, selber sich schuf er; geschaffen von Einem ist Alles;

Menander [1]) brechen solche Äußerungen durch, und selbst Homer läßt stellenweise durchblicken, daß ihm seine Götter tief unter der Idee eines wahrhaften Gottes stehen [2]). An diese Zeugnisse reihen sich die Aussprüche der Sibylle [3]) und der prophetischen Bücher des Alten Testamentes. Gott bezeugt durch den Mund des Propheten Jeremias [4]), daß er keiner Creatur ferne, sondern jederzeit und überall nahe ist. „Glaubte der Mensch Etwas ungesehen thun zu können, ich sehe ihn dennoch. Erfülle ich nicht Himmel und Erde?" „Wer umspannt gleich mir den Himmel mit der Hand, und wägt

---

Fort in dem All auch waltet er stets; der Sterblichen Keiner
Schauet ihn an, er selber jedoch sieht Alle sie wandeln.

Diese Verse werden häufig citirt; so bei Justin (Cohort. p. 77), Tatian (p. 34), Eusebius (Praep. evang., XIII, c. 12), Theodoret (Cur Graec. affect., I, p. 475), Cyrillus (Contra Julian., I).

[1]) Menander sagt von den Bettelpriestern der Cybele:

Οὐδεὶς μ' ἀρέσκει, φησὶ, περιπατῶν ἔξω Θεὸς
Μετὰ γραὸς, οὐδ' εἰς οἰκίας περειςιὼν
Ἐπὶ τοῦ σανιδίου μητραγύρτης.

[2]) Eine ähnliche Stelle hebt Clemens aus Euripides' Jon V. 442 ff. aus welche auch bei Justin de monarchia angeführt ist:

Πῶς οὖν δίκαιον, τοὺς νόμους ὑμᾶς βροτοῖς
Γράψαντας, αὐτοὺς ἀδικίας ὀφλισκάνειν;
Εἰ δ', οὐ γὰρ ἔσται, τῷ λόγῳ δὲ χρήσομαι·
Δίκας βιαίων δώσετ' ἀνθρώποις γάμων,
Σὺ, καὶ Ποσειδῶν, Ζεύς θ' ὃς οὐρανοῦ κρατεῖς,
Ναοὺς τίνοντες ἀδικίᾳ κενώσετε.

[3]) Auch Theophilus (Ad Autolycum, II, vers. fin.) citirt die von Clemens angezogene Stelle:

Was irret ihr? Thörichte Menschen,
Höret doch auf, in lichtloser Nacht, in finst'rer, zu irren,
Und verlasset das Dunkel der Nacht; folgt treulich dem Lichte;
Sehet, es strahlt euch Allen ja hell, und führet nicht irre.
Kommet herbei und folget nicht stets dem nächtlichen Dunkel;
Herrlich strahlet mit lieblichem Licht, o sehet, die Sonne.
Lasset der Weisheit Raum in euerer Brust und erkennet;
Einen Gott nur gibt es; er sendet das Beben der Erde,
Regen und Wind und Blitze und Pest und Hunger und Sorgen,
Schneegestöber und Eis. Doch warum erwähne ich Jedes?
Er gebietet dem Himmel, und Erde und Orcus beherrscht er.

[4]) Jerem. 23, 23. 24.

die Erde an drei Fingern?"[1]) „Vor deinem Blicke" — betet der Prophet[2]) — „schmelzen die Berge, wie Wachs am Feuer." „Der Himmel ist sein Thron, die Erde seiner Füße Schemel; öffnet er dir den Blick in die Himmel, so müssen Schauer der Ehrfurcht dich durchbeben." „Die Erde wird veralten und der Himmel wird vergehen, das Wort des Herrn aber bleibt in Ewigkeit." „Erkennet, daß ich Euer Gott bin, und kein anderer außer mir. Ich tödte und mache lebendig, ich schlage und ich heile, und keiner kann sich meiner Hand entziehen[3])." In ähnlicher Weise werden auch noch die Stellen Amos 4, 13; Jesai. 45, 19. 20; 21, 22. 23; 40, 18. 19; 10, 10. 11; Sprichw. 8, 22; 2, 6; 6, 9; 20, 22. 23; 5 Mos. 6, 4. 13 u. s. w. durchgegangen, und endlich noch auf Röm. 1, 21. 23. 25 hingewiesen. „Obwol sie (die Heiden) Gott erkannten, haben sie ihn doch nicht als Gott geehrt, und ihm nicht Dank gezollt, sondern haben sich an nichtige Gedanken hingegeben, und die Ehre des unvergänglichen Schöpfers auf die vergänglichen Menschen übertragen, und statt dem Schöpfer zu dienen, zu Knechten des Geschöpfes sich gemacht." Daran schließt sich nun die Aufforderung, zu lassen von den falschen Göttern, und umzukehren von den Wegen der Irrung, weil und insolange noch die Zeit dazu gegönnt ist. Die Pietät gegen die Religion der Väter ist kein Grund, die Abkehr von den Ausgeburten finsteren Wahnes zu verschieben oder zu verweigern; die Weigerung kann nur zum Verderben führen, zur völligen Selbstentwerthung der Bethörten, und zum gänzlichen Verkommen derselben. Der Lohn der Bekehrung ist selige Unsterblichkeit, Folge und Frucht der Weigerung die Qualen der ewigen Verwerfung. Nicht der olympische Jupiter, ein Werk der Hände des Phidias, sondern der göttliche Logos ist das wahrhaftige Abbild des Einen, allmächtigen Gottes, und dieses Logos Abbild ist der Mensch, der durch die ihm eingeschaffene φρόνησις dem Logos ähnlich, und in Kraft dieser Ähnlichkeit vernünftig (λογικὸς) ist. Die Götterbilder sind aber nur Nachahmungen der äußeren, vergänglichen Gestalt des Menschen, gebrechlich und vergänglich, und demnach von dem in ihnen gesuchten Ausdrucke des Göttlichen am allerweitesten entfernt. Die mit dem Göttercult verbundenen Übungen und Handlungen

---

[1]) Jesai. 42, 12.

[2]) Jesai. 64, 1. 2.

[3]) 5 Mos. 32, 39.

gehören zu den dunkelsten und traurigsten Verirrungen des menschlichen Geschlechtes. Das Christenthum ist Wiederherstellung des Menschen zur echten Menschlichkeit, Wiedergewinnung der verlornen Menschenwürde, des verlornen Menschenwerthes. Am Glauben an den Einen Gott hat die gefallene Menschheit die verlorne Richtung nach Oben wieder zu gewinnen; wer Gott gefunden, hat das Leben. Der gerechte Mensch, der Gottes Wahrheit im Herzen trägt, ist der echte Lobgesang auf den Ewigen, und sein tugendhaftes Herz ein Gefäß der wahren Weisheit. Gleichwie der Athener nach Solon's Gesetzen, der Spartaner nach Lykurg's, der Argiver nach Phoroneus' Gesetzen lebt, so der Christ, dessen Vaterland der Himmel ist, nach Gottes Gesetze. Wir brauchen nicht weiter die Schulen menschlicher Weisheit, welche in Athen und anderen griechischen Städten die Wahrheitsuchenden in ihre Hallen einluden, seit der göttliche Logos uns zum Lehrmeister geworden ist. Durch die Verbreitung seiner Lehre ist die ganze Welt Griechenland und Athen geworden. Den Griechen, die an einen befreundeten Umgang des cretensischen Minos mit Jupiter glauben, kann der Glaube an die Menschwerdung des göttlichen Logos als Lehrers der Welt nicht schwer fallen. Seine Lehre ist nicht, wie jene der berühmten Weisen und Gesetzgeber, für ein bestimmtes Volk, für eine bestimmte besondere Bildungsstufe, für bestimmte besondere Bedürfnisse und Verhältnisse, sondern für alle Menschen bestimmt, die Unterschiede der Völker treten vor der Allgemeinheit und Allgemeingiltigkeit seiner Wahrheit zurück. Wie alle Sterne zusammen ohne die Sonne keine Tageshelle geben, so geben alle Philosophen zusammen ohne Christus der Menschheit kein Licht. Dieses Licht ist das ewige Leben; Christus die Sonne der Gerechtigkeit, die über den Menschen aufgegangen, und sie mit dem Thaue der Wahrheit erquickt hat. Das heidnische Hellenenthum mit seinem Olymp und seinen Göttern gleicht der Insel voll Leichen und Gerippen, zu welcher die Sirene den auf der Meerfahrt begriffenen Ulysses locken wollte. Wer weise ist, wird diese Lockung überhörend vorbeischiffen; der himmlische Logos wird ihn leiten, der heilige Geist in den Hafen des Himmels führen. In den Himmel eingehend, wird er als wahrer Mystes Gott anschauen, und an den unnennbaren Herrlichkeiten des göttlichen Reiches sich erfreuen. Welches Schauspiel, ganz anders als jenes der heidnischen Feste und Mysterien, wird sich ihm in den gottgeweihten Kreisen der

seligen Himmel aufthun, wo Alles der Herrlichkeit voll ist, und heiligen Frieden athmet, und in vielstimmigen, harmonisch ineinander greifenden Chören das Eine Lob des Ewigen verkündet, und die Lieder aus dem Munde unentweihter Jungfrauen mit den Chorgesängen erhabener Himmelsgeister und tiefsinniger Propheten in Eine große Siegeshymne zusammenfließen! Der Leiter dieses Gesanges aber ist der himmlische Orpheus, der göttliche Logos und ewige Hohepriester Jesus, der jetzt für die Menschen zum ewigen Vater betet, und alle Völker ruft, und allen Menschenseelen das Licht seiner Wahrheit anbietet. Verschmähet, Hellenen, die Weisheit Christi nicht; nehmt sie in euch auf, auf daß ihr recht lebet und zum Leben gelanget. Denn:

Οἶαι μὲν αἱ βουλαὶ, τοῖοί δε χ' οἱ λόγοι·
Ὁποῖοι δ' οἱ λόγοι, τοῖαι δὲ χ' αἱ πράξεις·
Χ' ὁποῖα τ' ἄργα, τοιοῦτος δ' ἔθ' ὁ βίος.

§. 47.

Die der Mahnrede des Clemens Alexandrinus zu Grunde liegende Idee des Logos ist in zwei apologetischen Jugendschriften des heiligen Athanasius (a. 319): Oratio contra gentes — De incarnatione verbi, umständlicher ausgeführt und näher entwickelt.

Die Schrift contra gentes [1]) zerfällt in zwei Theile; im ersten wird die Abgötterei bekämpft, im zweiten Theile die Wahrheit des christlichen Gottesglaubens nachgewiesen. Die Abgötterei ist aus der Sünde entsprungen, die anfangs nicht war. Der ursprünglich von Gott erschaffene Mensch war heilig und erhaben, durch den Logos nach Gottes Bilde geschaffen, und in Kraft dieser Ebenbildlichkeit zur Erkenntniß der Natur befähiget. Er war fähig, den Gedanken seiner eigenen Unvergänglichkeit zu erfassen, und sollte in Kraft dieses Gedankens seine anerschaffene Ebenbildlichkeit bewahren; er sollte sich geistig zum Verkehre mit den himmlischen Geistwesen erschwingen, die Gnade des himmlischen Vaters und die vom Logos eingestrahlte Lichtkraft bewahrend, in seligen Gefühlen und inniger Vertrautheit mit Gott leben, und ein unsterbliches Dasein feiern.

---

[1]) *Λόγος κατὰ Ἑλλήνων.* — Über die andere Schrift: De incarnatione siehe unten §. 90.

Denn wenn die Seele rein ist, so ist sie fähig, den Logos, das Ebenbild des Vaters anzuschauen, und in ihm die gottgedachte Ordnung des Universums geistig zu erfassen, und unnennbare Gefühle der Freude und Bewunderung zu genießen. Aber in Trägheit erlahmend zog der Mensch sein Auge von jenen hohen Dingen ab, und wandte es dem ihm näher liegenden Sinnlichen zu, fieng an, sich selbstgefällig zu beschauen, wurde von Selbstsucht eingenommen, entbrannte in sinnlichen Begehrungen, und vergaß ganz und gar der von Gott ihm mitgetheilten himmlischen Kraft. Mit den Leidenschaften, welchen er sich hingab, kamen auch alle früher nicht gekannten Stimmungen der Furcht, Feigheit, der Angst vor dem Tode; umgekehrt trug er kein Bedenken, bis zur blutigen Vernichtung des Gegners sich fortreißen zu lassen, wenn ein geringeres Mittel zur Erfüllung seiner leidenschaftlichen Wünsche nicht ausreichte. In der Verblendung seines Herzens hielt er die seinen Gelüsten schmeichelnden Genüsse für Güter, trieb Mißbrauch mit den Kräften seines Körpers und Geistes, und wußte zuletzt gar nicht mehr, daß er von seiner wahren Bestimmung und dem wahrhaft Guten ganz und gar abgekommen, und an das Nichtige sich hingegeben habe; gleich einem Wagenlenker, der, wenn er sein Gespann über Stock und Stein dem Abgrunde zulenkt, noch meinen würde, er sei eben auf dem rechten Wege zum Ziele seiner Fahrt begriffen.

Im Irrwahn der Sünde hielten Einige aus den Heiden das Böse für etwas Reelles, Substanzielles. Dieser Irrthum erschien in einer doppelten Gestalt; Einige meinten, die Substanz des Bösen sei von Gott geschaffen, Andere glaubten, sie existire gleich ewig neben Gott. Die Meinung der Ersteren ist leicht zu widerlegen. Aus dem rein Guten kann nicht das Böse entstehen; das Gute müßte sonst das Böse schon in sich enthalten, wäre also nicht ganz gut, sondern aus Gutem und Bösem gemischt. Die andere Ansicht hebt den Begriff Gottes auf; wenn neben Gott unabhängig von seinem Willen ein anderes gleichewiges Princip existirt, so ist er nicht der schlechthin Unbedingte. Und wenn das sichtbare Sinnliche lauter Böses ist, wo sind denn die Werke des guten Principes? Die Menschen nehmen ja nichts Anderes wahr, als die sichtbaren Dinge! Woher die Berechtigung, die Existenz eines guten Urprincipes anzunehmen, wenn man von seinen guten Werken Nichts sieht? Wie können das gute und böse Princip bei ihrem absoluten Widerspruche

gegeneinander fortbestehen, ohne daß das eine das andere zerstört und vernichtet? Wie können sie überhaupt nebeneinander als zwei Absolute bestehen? es wäre denn, daß sie ineinander beständen; dieß ist aber nicht möglich, weil ihr absoluter Widersatz gegeneinander ein solches Ineinandersein nicht verträgt. Also müssen sie voneinander geschieden sein; dieses Geschiedensein setzt aber einen Scheidenden voraus, und dieser ist in Kraft dessen mächtiger als beide, also ist dieser Scheidende und nicht das gute Princip Gott. Ist aber Gott ein von beiden verschiedenes Drittes, so muß er auch eine von der Natur beider verschiedene Wesenheit haben, kann somit weder gut noch böse sein; was soll er also sein, und wie ist er als möglich zu denken? Zu solchen Ungereimtheiten ist es gekommen, da man geflissentlich die Augen vor dem Lichte der ewigen Wahrheit verschloß, und geflissentlich sich in den Wahn der Sünde versenkt hat.

Aber man blieb dabei nicht stehen; sondern, während man zuerst die Materie für das Böse hielt, kam man in Folge sinnlicher Entartung dahin, sie für das einzig Gute zu halten. Der Mensch vergaß, daß er nach dem Bilde Gottes geschaffen sei; und da er nicht mehr innerlich im Lichte des Logos den einzig wahren Gott schaute, so ersann und bildete er sich einen Gott aus dem, was er außer sich mit seinen Sinnen wahrnahm. Da der geistige Spiegel der göttlichen und himmlischen Dinge in seiner Seele erblindet war, schweifte sein sinnliches Auge in der Welt der sinnlichen Objecte umher, und was seinen Lüsten Befriedigung verhieß, nannte er Gott. So entstand die Idololatrie, die auch wieder ihre Stadien fortschreitender Verderbtheit und Zügellosigkeit hatte, bis sie beim Äußersten anlangte. Zuerst wurden die Sterne vergöttert, dann der Äther und die Lufterscheinungen, dann stieg man weiter abwärts zu den Elementen der zusammengesetzten Dinge, und hielt das Warme und Kalte, Trockene und Nasse für die göttlichen Urprincipien alles Seienden; noch tiefer im Wahn versunken hielt man die aus diesen Elementen zusammengesetzten, also doch gewiß nicht ursprünglichen Wesen und Dinge für Götter, zuerst die Menschen, dann Thiere, bis man zu Stein und Holz herabkam. Und auch da war das Maaß der Irrung und Verkehrtheit nicht erschöpft; man vermengte auf widerliche Weise Thier und Mensch, wie in den ägyptischen Gottheiten (Menschengestalten mit Thierköpfen), oder man erwies bestimmten Theilen des Körpers göttliche Ehren, als ob nicht doch wenigstens

das Ganze eines Körpers mehr zu gelten hätte, als die Theile; noch weiter gehend, machte man die Wollust und sinnliche Reizung zur Gottheit, oder verstand sich aus sclavischer Unterwürfigkeit zur Anbetung von Tyrannen. Die obersten Gottheiten der Griechen sind historische Personen; Diejenigen, von welchen sie zu Gottheiten gemacht worden sind, werden als sterbliche, vergängliche Menschen betrauert. Welcher Widersinn! Man muß sich nur wundern, daß selbst ein Plato auf den Einfall kommen konnte, mit Sokrates nach dem Piräus zu gehen, um einem dort aufgerichteten Standbilde der Diana göttliche Ehre zu erweisen.

Mit Übergehung des Übrigen, was im ersten Theile vorkommt und bereits aus früheren Apologeten sattsam bekannt ist, gehen wir auf den Theil der Schrift über, welcher sich die Begründung des christlichen Gottesglaubens zur Aufgabe setzt. Er begründet denselben:

1. Aus der Natur und Beschaffenheit der menschlichen Seele. Die Thierseele geht in den sinnlichen Eindrücken auf, und wird ganz durch dieselben bestimmt. Der Mensch kann sich über dieselben erheben, kann sie seinem Urtheile unterwerfen. Die verschiedenen Sinne des menschlichen Leibes verhalten sich wie die Saiten einer Lyra; der menschliche Geist greift wie ein Künstler in diese Saiten, um ihnen harmonische Accorde und melodische Rhythmen zu entlocken, d. h. wohlgeordnete Gedanken und Entschließungen aus den durch die Sinne gelieferten Wahrnehmungen abzuleiten. Der vernünftige Theil der Seele (*τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς*) ist vom Leibe grundverschieden. Denn während der Körper ruht und schlummert, erhebt sich der innere Mensch zur Anschauung von Dingen außer ihm, durchwandert ferne Gegenden, verkehrt mit Freunden und Bekannten, und sieht nicht selten voraus, was der Mensch am Tage wachend zu vollbringen hat. Der Mensch denkt den Gedanken der Unsterblichkeit und Ewigkeit, stürzt sich aus heroischer Liebe zur Tugend in den Tod; dieß ist der Natur des Leibes entgegen, der zeitlich und vergänglich ist, und nicht den Tod, sondern Erhaltung und Förderung seines Lebens begehrt. Die Herrschaft der Seele über die Sinne und Triebe des Leibes beweist ihre Unabhängigkeit und Verschiedenheit vom Leibe. Die Seele ist unsterblich; dieß geht schon aus ihrer wesentlichen Verschiedenheit vom sterblichen Leibe hervor. Weiters daraus, daß sie den Leib bewegt und dadurch belebt, während sie nicht von etwas Anderem bewegt wird, sondern

das Vermögen der Selbstbewegung hat; dieses muß ihr auch nach der Trennung vom Leibe bleiben. Da nun in ihren Bewegungen ihr Leben besteht, so muß sie auch nach dem Tode fortleben können. Ja ihr Leben muß dann noch viel freier und vollkommener sein, als jetzt. Wenn die Seele schon gegenwärtig, während der Körper schlummert und regungslos liegt, sich zum Überirdischen erhebt, mit den Heiligen und Engeln verkehrt, um wie viel mehr muß sie dieß vermögen, wenn sie von den Banden des Leibes befreit sein wird! Wenn nun die Seele geistig ist, muß nicht auch ihr Schöpfer ein Geist sein? Ist also die sinnliche und materialistische Götterlehre des Heidenthums nicht offenbar falsch?

2. Aus der Ordnung des Universums. Wenn die Seele unvermögend ist, Gott aus sich selbst zu erkennen, so muß sie ihn wenigstens in seinen Werken erkennen, gleichwie man den Phidias, auch wenn man ihn nicht persönlich sehen kann, an seinen Statuen erkennt, weil das Werk den Meister lobt. Die Ordnung des Universums ist wunderbar und entzückend; das Entgegengesetzte und Widerstrebende ist allenthalben zur harmonischen Einheit verknüpft (z. B. die vier Elemente in den aus ihnen zusammengesetzten Substanzen), und auf einen gemeinsamen Zweck gerichtet (wie z. B. die verschiedenen Jahreszeiten). Dieß muß durch eine höhere Hand bewerkstelliget worden sein; wie ließe sich sonst die einträchtige Verbindung von Schwerem und Leichtem, Warmem und Kaltem, Feuchtem und Trockenem, Feuer und Kälte, Erde und Wasser, Sonne und Mond, Sternen und Himmel, Luft und Wolken erklären? Wie man aus dem wohlgeordneten Zustande einer Stadt auf einen weisen und kräftigen Lenker schließt, weil sich sonst die einträchtige Harmonie der verschiedenartigsten Gesellschaftselemente derselben nicht erklären ließe, so ist aus der wunderbaren Harmonie des Welt auf einen weisen und mächtigen Ordner über ihr zu schließen. Derselbe kann nur Einer sein; anders wäre die Einheit des Planes in der Weltordnung nicht denkbar. So gibt auch eine Lyra nur dann wohlklingende und harmonische Accorde von sich, wenn nur Einer, und nicht etwa zugleich Mehrere in die Saiten greifen.

Dieser Eine ist der Logos, die Kraft und Weisheit Gottes, durch welchen auch die an sich veränderlichen, im beständigen Flusse begriffenen und auflöslichen Weltdinge in ihrem Sein erhalten

werden. Auch die unsichtbaren Geistermächte hat er geschaffen, umfaßt sie und lenkt ihre Thätigkeiten durch seinen Wink zum harmonischen Eingreifen in die Ordnung des Ganzen, damit in dessen Schönheit und Größe die Herrlichkeit seines Vaters offenbar werde.

§. 48.

Den Mahnreden an die Heiden mögen nun jene Schriften folgen, welche gegen einzelne gelehrte heidnische Gegner des Christenthums gerichtet sind. Als solche Gegner traten vom 2ten bis zum 4ten Jahrhunderte Celsus, Porphyrius, Hierokles[1]) und Kaiser Julian auf, deren Angriffe zu einläßlichen und in's Einzelne gehenden Erörterungen Anlaß gaben, wie sofort aus der Schrift des Origenes gegen Celsus zu ersehen ist.

Die „acht Bücher wider Celsus" sind vielleicht das reiffste und trefflichste Werk des Origenes, und darum in der alten Kirche von den ausgezeichnetsten und gelehrtesten Männern, von einem Eusebius, Hieronymus u. A. eines hohen Lobes gewürdiget worden; Basilius und Gregor von Nazianz, welche in ihrer gemeinschaftlich gepflogenen ascetischen Zurückgezogenheit den Origenes zu ihrem Lieblingsschriftsteller machten, zogen vornehmlich aus den Büchern gegen Celsus die „Philocalia", deren Name bereits ausdrückt, was nach der Ansicht der beiden Freunde in dem Buche zu suchen ist. Wer jener Celsus gewesen, gegen welchen Origenes schrieb, läßt sich nicht sicher ermitteln; man weiß nur so viel, daß er, ein gelehrter und durch viele Reisen gebildeter Heide, im 2ten Jahrhunderte lebte, und gegen die Christen während ihrer Verfolgung durch Marc Aurel in einer Schrift unter dem Titel: *Λόγος ἀληθής* polemisirte. Da nun in diesem Jahrhunderte mehrere hervorragende Männer den Namen Celsus führten, und Origenes selber seinen Gegner bald als einen Anhänger der Epikuräischen Secte bezeichnet, später aber wieder

---

[1]) Lactantius (Inst. div. V, 2) nennt neben Hierokles auch einen Philosophen Maximus, der aber keinerlei Beachtung verdiene, und sich selbst bei den heidnischen Obrigkeiten, um deren Gunst er buhlte, verächtlich gemacht habe. — Die Schrift des Johannes Philoponus: De imaginibus contra Jamblichum (vgl. Photius, Biblioth. cod. 215) ist gegenwärtig nicht mehr vorhanden.

bemerkt, er finde bei ihm viele Platonische Ansichten, so schwankt das Urtheil, ob der Freund Lucian's, an dessen Epikuräismus nicht gezweifelt werden kann, oder ein von demselben verschiedener Platonischer Eklektiker gemeint sei. Die letztere Vermuthung gilt heutzutage als die wahrscheinlichere, da die Platonische Denkart aus verschiedenen von Origenes angeführten Äußerungen seines Gegners entschieden hervorleuchtet; so die Äußerungen über das Absolute (τὸ ὄν), zu welchem sich nur die Betrachtung des Philosophen erheben könne, die Unterscheidung zwischen dem höchsten Urwesen und dem Universum als dem zweiten, im Werden sich darstellenden Gotte und Sohne des höchsten Gottes, die Sterne als göttliche, von höheren Intelligenzen beseelte Wesen und sichtbare Götter im Gegensatze zu den unsichtbaren verborgenen Gottheiten, die untergeordneten Gottheiten, welche einzelnen Theilen der Welt vorstehen, die Volksgötter, welchen verschiedene Theile der irdischen Welt unterworfen seien und deßhalb die gebührende Verehrung gezollt werden müsse, die göttliche Abkunft des menschlichen Geistes, die dem Göttlichen als bildendem Principe widerstrebende Macht der ὕλη, der Ursache alles Bösen, aus welcher die dem Göttlichen und der Vernunft widerstrebenden Kräfte oder bösen Geister abgeleitet werden. Die gegentheilige Meinung, daß Celsus, der Freund Lucian's, der von Origenes bekämpfte Gegner sei, stützt sich auf den Umstand, daß im λόγος ἀληθής die Wunder Christi mit den Schaustücken der Goeten verglichen werden, und daß Lucian's Freund gleichfalls eine Lebensgeschichte des Goeten Alexander von Abonoteichos (in Pontus) herausgegeben habe. Jener Vergleich mochte übrigens den gebildeten Heiden der damaligen Zeit ziemlich nahe liegen, und bietet demnach keinen entscheidenden Anhaltspunct für die Ermittelung des Verfassers des λόγος ἀληθής. Die Schrift des Celsus ist nicht mehr vorhanden[1]), stand aber zu des Origenes Zeiten in großer Geltung bei den Heiden, daher Ambrosius, ein Freund des Origenes, diesen dringend aufforderte, eine Widerlegung zu schreiben, deren Abfassung nach De la Rue in das Jahr 249 (also ungefähr 70 Jahre nach dem Erscheinen der Schrift des Celsus) fällt.

---

[1]) Aus den im Werke des Origenes sich vorfindenden Fragmenten hat Jachmann (De Celso philosopho, 1836) die Schrift des Celsus zusammenzustellen gesucht.

Die Einwendungen des Celsus lassen sich kurz in folgende Puncte zusammendrängen: Das Christenthum ist eine lichtscheue, ungesetzliche Verbindung barbarischen Ursprunges, welcher nur einfältige und unwissende Menschen beitreten; um zu wissen, was man von ihrem Stifter zu halten habe, braucht man bloß die Juden zu fragen, aus deren Mitte er hervorgegangen und gegen deren Traditionen sich die Christen auflehnen, obwol sie auf dieselben als Zeugnisse für die Wahrheit ihrer Lehren sich berufen; zudem findet sich in diesen Lehren Nichts vom Belange, was sich nicht auch anderswo fände, weil es eben anderswoher entlehnt ist, nämlich aus Plato und aus den ägyptischen Mysterien. Die dem Christenthum eigenthümlichen Vorstellungen seien widersinnig und mit einem vernünftigen Denken nicht vereinbar. Dabei sei es von subversiver Tendenz, gespalten durch vielfältige Meinungsdifferenzen seiner Bekenner, unverträglich mit der Ordnung des Staates und den staatsbürgerlichen Pflichten, feindselig gegen die Religion des Staates, und unduldsam gegen jede andere religiöse Überzeugung.

Daß das Christenthum als gesetzwidrige Verbindung aufgefaßt wird — erwidert Origenes —, ist nicht Schuld der Christen. Würde Jemand als Fremdling unter die Scythen verschlagen und von ihnen gezwungen, nach ihren rohen und unmenschlichen Sitten und Gebräuchen zu leben, so würde man es gewiß ganz und sachgemäß finden, daß er sich mit anderen Gleichgesinnten verbände, um diesen Zwang von sich abzuwerfen. Nun aber ist das Gebot, Statuen als Götter zu ehren und den Einen Gott zu läugnen, ein wahrhaft scythisches Gesetz. Man lobt es, einen Tyrannen aus dem Wege zu räumen; nun, die Christen lehnen sich eben auch gegen die Tyrannei der Lüge und des Satans auf. Man stellt der Geheimhaltung christlicher Lehren und Institutionen das Beispiel des Sokrates entgegen, der öffentlich lehrte; man hätte auch noch Pythagoras u. A. anführen können. Aber man übersieht, daß Sokrates viele Freunde hatte; und gleich nach der Hinrichtung reute die Athener das Geschehene. Die Christen haben auf solche Gunst nicht zu rechnen, und deßhalb gerechten Grund zur Vorsicht. Übrigens ist ja das geschichtliche Object ihres Glaubens weltbekannt: Jesus Christus, der Sohn der Jungfrau, der Gekreuzigte. Freilich werde nicht Allen Alles mitgetheilt; derlei Geheimhaltungen gab es auch bei den Philosophen, die Pythagoräer begnügten sich mit dem

αὐτὸς ἔφα, und weder Griechen noch Barbaren wurde je die Geheimhaltung ihrer Mysterien verübelt. Der bemängelte barbarische Ursprung des Christenthums ist kein Zeugniß gegen dieses; Celsus gesteht selber, daß die Griechen von barbarischen (d. i. nichtgriechischen) Völkern weise Lehren geerbt haben. Freilich vindicirt er den Griechen das Verdienst, dieselben gesichtet, begründet und praktisch fruchtbar gemacht zu haben; aber auch unter den Christen fehlt es nicht an Bemühungen ähnlicher Art, indem jeder griechisch Gebildete, der zum Christenthum übertritt, sich über die Wahrheit desselben mit den Mitteln griechischer Bildung Rechenschaft zu geben bestrebt ist. Jedoch hat das Christenthum nebstdem seine eigene Begründungsart; dieß ist der Beweis des Geistes und der Kraft, d. i. der Beweis aus den Weissagungen und Wundern. Es ist unwahr, daß die christliche Religion auf blinden Glauben dringe; die Christen geben sich Rechenschaft über den Inhalt ihres Glaubens und sind bemüht, die prophetischen Räthsel, die evangelischen Parabeln und die vielen figürlichen Thatsachen und Institutionen, auf welche ihre Religion gegründet ist, zu deuten und zu erklären. Die Christen werden durch ihre eigenen Schriften, die Gottes Wort sind, gemahnt, der Dialektik sich zu befleißen; in Salomon's Spruchweisheit heißt es: Wissen ohne Nachforschen täuscht. (Sprichw. 10, 17.) Auch ist in den heiligen Schriften der Christen angeordnet, daß der Vorstand der Lehre ein solcher sein soll, welcher Widersprechende zu widerlegen im Stande ist. Die große Mehrzahl der Christen ist freilich aus Mangel an Zeit, Gelegenheit oder Befähigung zur Erlangung tieferer Einsichten an den einfachen Glauben gewiesen; wäre es aber besser, wenn sie ihre Besserung und Bekehrung zum christlichen Wandel und Leben so lange verschieben wollten, bis sie Zeit und Kraft fänden, sich durch eigenes Denken der Wahrheit des Glaubens zu versichern? Auch in philosophischen Bestrebungen wird die Wahl eines bestimmten Systems oder einer bestimmten Schule durch Meinung und Glaube geleitet; ja Alles im Leben ist vom Glauben abhängig, der Schiffer geht im Glauben auf eine glückliche Fahrt zur See, der Bräutigam wählt die künftige Gattin im Glauben an das zukünftige häusliche Glück, der Landmann streut den Samen in der Hoffnung auf eine gesegnete Ernte u. s. w. Sollte es minder erlaubt sein, dem Schöpfer aller dieser Dinge und Verhältnisse, und Demjenigen zu glauben, der in überschwänglicher Huld zu uns

sich herabgelassen, für unser Heil sich selber geopfert und seine Apostel opferfreudigen Muth gelehrt hat? Es ist schaler Spott, zu sagen, daß die Christen die Thorheit über die Weisheit stellen; sondern die ungelehrte schlichte Einfalt stellen sie über die falsche Weisheit der Welt, deren uneinige Vertreter sich ja selbst oft genug wechselseitig den Vorwurf der Thorheit machen. Wir sagen nicht, es sei besser, ohne Verständniß, als mit Verständniß zu glauben; und wenn nach Umständen Christus auf den einfachen Glauben drang, so that er dieß, weil (nach 1 Kor. 1, 21) eben die Weisheit der Welt zur Erkenntniß der göttlichen Dinge nicht ausreicht. Darum wird der Glaube der Christen in einfachen Worten geprediget, woran sich die falsche Weisheit stößt, weil sie darin keinen Stoff für ihre dialektischen Scheinstücke findet.

Der den Christen gemachte Vorwurf blinder Einfalt wird weiters durch Hinweisung auf ihren obscuren Ursprung erhärtet. Die Christensecte — bemerkt Celsus — ist eben nur aus dem Judenthume hervorgegangen. Er legt also auf die Denkmale jüdischer Weisheit und Geschichte geflissentlich kein Gewicht, während er nicht ansteht, anderen nichtgriechischen Nationen, Ägyptern, Assyrern, Indern, Persern, Odrysen [1]), Samothraciern, Hyperboräern (Eleusiniern), ja sogar den Homerischen Galaktophagen, den gallischen Druiden und den Geten das Lob alter Weisheit zu zollen. Er weiß also nicht, oder will nicht wissen, was gelehrte und einsichtsvolle Männer aus den Griechen selber über das Judenthum berichtet haben. Der berühmte Pythagoräer Numenius zählt in seiner Schrift *περὶ τ᾽ἀγαθοῦ* die Juden unter diejenigen Völker, welche Gott als unkörperliches Wesen erkannten, und nimmt nicht Anstand, seiner Schrift Prophetensprüche einzuweben und diese nach seiner Weise tropologisch auszudeuten. Hermippus [2]) erzählt in seiner Schrift *περὶ νομοθετῶν*, daß Pythagoras seine Philosophie bei den Juden erlernt habe. Von Hekatäus [3]) existirt eine Schrift, die mit solcher

---

[1]) Odrysen, eine thracische Völkerschaft am Hebrusflusse.

[2]) Es gibt mehrere griechische Gelehrte dieses Namens. Hier ist entweder Hermippus aus Berytus (zu Kaiser Hadrian's Zeiten) oder Hermippus aus Smyrna (Zeitgenosse des Ptolomäus Euergetes), wahrscheinlich Letzterer, gemeint. Siehe Origenes Opp. Tom. I (ed. de la Rue), p. 333, not. a.

[3]) Hekatäus aus Abdera, nach des Josephus Flavius Angabe ein Zeitgenosse Alexander's d. Gr.

Auszeichnung von der jüdischen Weisheit spricht, daß Herennius Philo anfänglich sogar ihre Echtheit in Zweifel zog. Außerdem ließen sich noch viele Zeugnisse von ägyptischen, phönizischen und griechischen Schriftstellern für das Alter der jüdischen Weisheit anführen; sie sind in den Schriften des Josephus Flavius zu finden. Ebenso bietet die allbekannte Schrift des jüngeren Tatian [1]) viele einschlägige Zeugnisse aus Historikern. Wie unredlich, daß Celsus neben Linus, Musäus, Orpheus, Pherecydas, Zoroaster, Pythagoras einen Moses unerwähnt läßt, dagegen aber einen Linus, von welchem keine Gesetze oder sonstige Anstalten zur Wohlfahrt der Menschen herrühren, den Ersten der alten Weisen nennt, andererseits weislich übersieht, daß Orpheus der Erfinder der vermenschlichten Griechengötter sei.

Doch Celsus versucht seine Geringschätzung gegen das Judenthum auch zu motiviren. Vor Allem wendet er sich tadelnd gegen Jene, welche den Mosaischen Büchern durch tropologische und allegorische Auslegung einen tieferen Sinn abzugewinnen trachten, gleichsam als ob ein solcher Sinn nur willkürlich und zur Noth aufgesucht würde, und nicht schon im Geiste der fraglichen Bücher selber gegründet wäre. Bei der griechischen Mythologie mag es freilich recht vonnöthen sein und große Noth machen, einen höheren geistigen Sinn zu gewinnen; denn die Mythologen berichten über ihre Götter weit Gräulicheres und Schmachvolleres, als die Mosaischen Bücher über irgend einen der menschlichen Vorfahren des jüdischen Volkes; man denke an Jupiter's Verhalten gegen seinen Vater Saturn, an die Blutschande, die er mit seiner eigenen Tochter trieb! Des Celsus Einwendungen gegen die pneumatische Auslegung der Mosaischen Bücher erinnern an den Platonischen Thrasymachus [2]), der dem Sokrates drohend zuruft: Hüte dich, mir zu beweisen, daß das Nützliche auch gerecht und nothwendig sein könne.

Was berechtiget denn aber den Celsus, die Mosaischen Bücher so sehr zu unterschätzen? Möge er sie mit den Gedichten des Linus, Musäus, Orpheus, mit dem Werke des Pherekydes vergleichen in Hinsicht auf den beiderseitigen, geschichtlichen, moralischen und gesetzlichen Inhalt. Jene sind bloß den Gelehrten und Gebildeten verständlich, ohne auf das sittliche Leben des Volkes irgend einen

---

[1]) Vgl. oben §. 45.

[2]) De republ., Lib. I.

Einfluß zu nehmen; die Mosaischen Bücher sind gemeinverständlich abgefaßt, bieten aber durch ihren, neben dem Literalsinn noch einhergehenden tieferen pneumatischen Sinn zugleich auch den Gebildeten Stoff zum Denken. Die Einwände des Celsus wider den geschichtlichen und lehrhaften Inhalt der Mosaischen Bücher sind nicht stichhaltig. Er stößt sich daran, daß die Welt nach ihnen noch nicht einmal 10,000 Jahre alt wäre. Der geheime Grund dieses Anstoßes ist, daß er überhaupt an keine Schöpfung glaubt, sondern die Welt für ewig hält; äußerlich aber gibt er vor, das angeblich so junge Alter der Welt mit den vielen Wasser- und Feuerkatastrophen, welche der Deukalionischen Fluth und dem Sturze des Phaeton vorausgegangen, nicht vereinbaren zu können. Woher hat Celsus seine Kunde von dem großen Alter der Welt? Aus Plato? Sollte etwa Moses nicht ebenso gut von einem göttlichen Geiste beseelt gewesen sein als Plato? Und sollten die Traditionen über die vielen urzeitlichen Erdrevolutionen glaublich sein, weil sie bei einem Volke, wie die Ägypter, sich finden, welche sich bis zum Thierdienste verirrten? Aber freilich, eben von den Ägyptern und anderen Völkern soll Moses das Bessere in seinen Lehren und Institutionen entlehnt haben! Gesetzt, es verhielte sich so, was wäre daran zu tadeln? Muß man nicht wünschen, es hätten ein Epikur, Aristoteles und die Stoiker gleichfalls dasselbe Gute von dort entlehnt, woher es angeblich Moses geholt hat? Man wüßte dann Nichts von Lehren, durch welche die Vorsehung, Geistigkeit und Unveränderlichkeit Gottes geläugnet wird. Es ist nicht wahr, daß die jüdische Beschneidung von den Ägyptern entlehnt sei; der erste aller Beschnittenen war Abraham, und von dessen, so wie seiner Nachkommen Isaak und Jakob besonderer Erwählung durch Gott wissen nicht bloß die Juden, sondern auch die Ägypter, welche sich der Namen jener Altväter bei ihren Zauberformeln bedienen. Widersinnig ist die Beschuldigung, Moses habe die Juden, seiner Zeit ein unwissendes Hirtenvolk, durch rohes Blendwerk zum Glauben an den Einen Gott bewogen. Möge Celsus, wenn er den Abfall vom Polytheismus für ein ganz grundloses Thun hält, doch auch zeigen, auf welchen vernünftigen Grund sich die polytheistischen Lehren stützen. Möge er sagen, welcher Wesenheit die Mnemosyne sei, mit welcher Jupiter die Musen erzeugt, oder Themis die Mutter der Horen; möge er aus den Werken dieser angeblichen Götter, die

ganz wie Menschen aussehen, ihre Gottheit beweisen. Warum glauben denn nicht auch die Ägypter an die Griechengötter, warum hat ihre Sprache nicht einmal ein Wort zur Bezeichnung derselben? Weiß ein Ägypter Etwas von Eurynome, der Mutter der Grazien? Der Glaube an den Einen Gott hingegen stützt sich auf nothwendige Vernunftgründe. Die Einheit des Weltplanes schließt die Annahme mehrerer Schöpfer oder Beweger der Himmelskreise aus; es genügt Eine Himmelsseele, um die Bewegung von Ost nach West, und das Zusammenhalten aller Theile der vom Himmel umschlossenen Welt zu erklären. Gott muß außer der Welt sein; denn Alles, was in der Welt ist, ist als ein bloßer Theil derselben unvollkommen, wenn schon für das Ganze nothwendig. Wollte man tiefer eingehen, so würde man wol finden, daß Gott weder ein Theil, noch das Ganze der Welt selber sein könne. Celsus meint wol, daß die Juden eigentlich gar nicht wissen, was sie sich unter ihrem Gott vorzustellen haben, und lediglich nur an den ihnen beigebrachten Benennungen desselben festhalten, als ob es nicht gleichgiltig wäre, ob man Gott so, wie sie, nenne, oder die bei Griechen, Ägyptern, Indern üblichen Bezeichnungen wähle. Er übersieht die tiefe Bedeutung, welche den Namen zukommt. Unter den Philosophen herrschen hierüber verschiedene Ansichten; Aristoteles leitet die Bezeichnungen der Dinge von menschlicher Übereinkunft ab, die Epikuräer hielten sie für etwas ganz Zufälliges, die Stoiker nehmen an, daß in ihnen die Natur des Dinges selber in gewisser Art enthalten sei. Wenn es aber wahr sein sollte, daß die von den ägyptischen Weisen, persischen Magiern, indischen Brachmanen und Schamanen (*Σαμαναῖοι*) gebrauchten Worte und Formeln ihrer Natur nach eine ganz besondere Kraft haben, und nicht leeres Possenspiel seien, wie Aristoteles' und Epikur's Anhänger meinen: dann werden wol auch die von den Juden hochverehrten Namen Sabaoth, Adonai u. s. w., in der richtigen Ordnung ausgesprochen, eine ganz besondere Kraft haben, und ihr Verständniß einer tiefsinnigen und verborgenen Wissenschaft der göttlichen Dinge angehören. Wie die Perser, Ägypter u. s. w. sich hüten, jene Worte zu anderen Zwecken zu gebrauchen, als zur Benennung der Dämonen, wofür sie bestimmt sind, so hütet sich erklärlicher Weise auch der gottesfürchtige ebräer, die Namen seines Gottes auf Dinge zu übertragen, welchen nicht gebühren: auf leblose Dinge, auf Wesen aus Fleisch und

Blut, auf Menschen vornehmen Ranges. Es ist durchaus nicht gleichgiltig, wie man Gott nenne; die Namen Jupiter, Apollo u. s. w. erinnern nur zu schnell an alle das sittliche Gefühl verletzenden Dinge, welche die griechische Mythologie von diesen Göttern erzählt. Wie mit den hebräischen Gottesnamen, verhält es sich auch mit den Namen der Engel: Michael, Gabriel, Raphael; wer in die geheime Wissenschaft dieser Namen eingeweiht ist, weiß, daß sie die ihnen von Gott anvertrauten Ämter der Weltleitung bedeuten. Und ebenso verhält es sich auch mit dem von den Christen verehrten Namen Jesu, in dessen Kraft bereits unzählige Male die Dämonen bewältiget und aus menschlichen Körpern ausgetrieben worden sind. Man wundere sich also nicht, wenn diese heiligen Namen so sorgsam vor Entweihung gewahrt werden, und kein Verehrer des wahren Gottes heidnische Namen zu seiner Bezeichnung in den Mund nehmen will. Stößt sich doch auch Plato an solchen Profanationen, und läßt im Philebus den Sokrates auf die Äußerung des Philebus, daß er die Lust seine Gottheit nenne, zurechtweisend antworten: daß er zu große Verehrung vor den Namen der Götter habe, als daß er eine solche Rede billigen könnte. Celsus wirft den Juden vor, daß sie die Engelsverehrung mit magischen Künsten in Verbindung brächten; er weiß nämlich nicht, daß ihr Gesetz 3 Mos. 19, 31 von vorneherein solches Unwesen ausschließt. Er schilt die Unwissenheit der Juden. Diese Klage wäre berechtiget, wenn sie sich auf die jüdische Verblendung gegenüber der christlichen Wahrheit bezöge; allein daran denkt Celsus nicht, und tadelt an den Juden nur das Lobenswürdige.

Wol aber bedient er sich in seiner Schrift der Eingebungen des jüdischen Hasses und der jüdischen Vorurtheile, um das Christenthum zu verlästern. Er läßt einen Juden redend auftreten, dessen Aussagen über den Stifter der christlichen Religion die ganze geschichtliche Grundlage des Christenthums zerstören sollen. Nun macht wol Alles, was zur Herabwürdigung Christi gesagt wird, die großen Erfolge seines Wirkens nur noch staunenswürdiger; wie kommt es, daß er ohne äußere Machtmittel bloß durch sich und sein Wort eine so große Anzahl von treuen, bis in den Tod beharrenden Anhängern gewonnen, und darunter nicht bloß Menschen von schlichter Sinnesart, sondern auch viele, welchen es gewiß nicht

an Bildung und Einsicht mangelte? — Doch was bringt der Jude des Celsus wider Christus vor?

1. Christus soll in ehebrecherischem Umgange erzeugt worden sein. Dieß wird lediglich deßhalb erfunden, weil man die übernatürliche Erzeugung Christi nicht zugeben will. Wie wäre es denkbar, daß Gott, der nach Plato die Seelen den Menschenkörpern einsenkt, Jesum, der eine so hohe Bestimmung für das ganze Menschengeschlecht hatte, von einer Ehebrecherin hätte geboren werden lassen! Stimmt dieß mit der Lehre der von Celsus so oft genannten Philosophen Pythagoras, Plato, Empedokles, daß die Seelen Körper erhalten, die ihrem vorausgegangenen Verhalten und Verdienste entsprechen? Wenn die Physiognomen Zopyrus, Loxus, Polemon u. s. w. recht haben, daß die Körper den sittlichen Eigenschaften der Seelen angemessen seien, so konnte wol die Seele Jesu kein so unreines Gebilde bewohnen, wie ein im Ehebruche erzeugter Leib ist, der eher die Untugenden der Mutter als angeerbte Beschaffenheit mitbekommen hätte. Wenn überhaupt in der Stufenreihe der lebendigen Wesen eine Rangordnung der Seelen statt hat, was hindert dann, anzunehmen, daß es in dieser Reihe eine Seele höchsten Ranges gebe, die durch einen völlig neuen Körper ausgezeichnet ist, dessen Beschaffenheit an der gewöhnlichen Verdorbenheit nicht Theil hat? Dem die übernatürliche Geburt Christi läugnenden Juden ist die Stelle Jesai. 7, 10 entgegenzuhalten, welche Celsus trotz ihrer Erwähnung in dem von ihm benützten Matthäusevangelium nicht berücksichtiget. Wenn der Jude das hebräische עַלְמָה nicht „Jungfrau“, sondern „Mägdlein“ übersetzt, so möge er die richtige Bedeutung aus 5 Mos. 22, 23. 25 kennen lernen. Doch abgesehen hievon, welchen Sinn hätte die Jesai. 7, 10 gegebene Verheißung eines Zeichens, wenn dieses Zeichen nicht etwas Außerordentliches wäre, wie die Geburt aus einer Jungfrau?[1]) Übrigens sagt man, daß auch in der Natur solche Vorgänge vorkommen; ein gewisses Geiergeschlecht soll sich ohne Paarung fortpflanzen können[2]). Einige Verehrer Plato's behaupten ohne Bedenken, Plato sei von

---

[1]) Die Worte: in profundum et excelsum (Jesai. 7, 10) sind bemerkt Origenes — zu vergleichen mit Ephes. 4, 10.

[2]) Vgl. Ambrosius, Hexem. V, 20.

seiner Mutter Amphictione [1]) ohne Hinzutritt ihres Gatten Aristo als Sohn Apollo's empfangen worden. Daraus erhellt, wie leichtfertig Celsus spricht, wenn er die übernatürliche Empfängniß Christi in Eine Klasse mit den mythologischen Erzählungen über Danae, Melanippe, Auge, Antiope wirft.

2. Die evangelische Erzählung von der Anbetung des Jesukindes durch die Weisen aus dem Morgenlande wandelt der Jude des Celsus in eine Erzählung Christi um, macht die Magier, von welchen das Evangelium spricht, zu Chaldäern, und schweigt gänzlich von dem Sterne, welcher der eigentliche Anlaß ihres Kommens war. Dieser Stern ist nach des Origenes Ansicht eigentlich ein Komet gewesen, dergleichen zu erscheinen pflegen, wenn große ungewöhnliche Ereignisse, Kriege, Umsturz von Reichen u. s. w. bevorstehen. Nach des Stoikers Chäremon Schrift über die Kometen pflegen dieselben auch als Vorboten heilbringender Ereignisse zu erscheinen. Daher war das Erscheinen eines solchen zur Zeit der Geburt Christi vollkommen passend. Zudem ist sein Erscheinen schon im A. T. durch Balaam geweissagt (4 Mos. 24, 17). Eben dieses Vaticinium mochte die Magier, da sich ihre bisher gepflogenen Beschwörungskünste in Folge der Erscheinung Christi unwirksam erwiesen, auf das Kommen Dessen aufmerksam machen, dem die Dämonen gehorchen müssen, und dessen Kommen, sowie die überlegene Macht der seine Geburt auf Erden begrüßenden himmlischen Heerschaaren (Luk. 2, 13) einen überwältigenden Einfluß auf sie ausübte und ihr Reich auf Erden brach. Die Gaben, welche die Magier Christo darbrachten, drücken ihren Glauben an den Gottmenschen aus; das Gold galt Christo dem König, die Myrrhe Christo dem für uns Sterbenden, der Weihrauch der göttlichen Würde Christi. Daß Herodes auf das Jesukind fahnden ließ, ist, wenn es auch der Jude des Celsus nicht zugeben will, eine sehr erklärliche Thatsache. Celsus findet die Flucht nach Ägypten anstößig und eines Gottes unwürdig. Aber, da der Gott einmal Mensch geworden, so war es auch ganz angemessen, daß er in menschlicher Weise den ihm drohenden Gefahren sich entzog; und jedenfalls besser, als wenn Herodes durch einen unmittelbaren Eingriff der Vorsehung in seinem Thun verhindert, oder Jesus mit dem von

[1]) Nach Älian, Suidas, Apulejus hieß sie Periktione.

den Dichtern so oft besungenen Helm Pluto's ausgerüstet, oder die zum Morden des Kindes ausgesandten Schergen gleich den Sodomiten mit Blindheit geschlagen worden wären. Wenn Celsus weiter fragt, warum Christus nicht, nachdem er erwachsen, um das Königthum geworben, um dessen willen er doch als Kind durch die Flucht sich gerettet, so versteht er eben nicht, daß es sich um kein irdisches Reich handelte.

3. Unter den unordentlich durcheinander geworfenen Einwendungen, welche nur von der geringen Vertrautheit des Celsus mit den Evangelien zeugen, tauchen auch kritische Bedenken gegen die Erzählung von der Taufe Jesu und den sie begleitenden Umständen hervor. Der heilige Geist soll in Taubengestalt niedergeschwebt und eine Stimme vom Himmel vernommen worden sein: Aber hat außer Christus und Johannes, welcher gleich Christus als Missethäter hingerichtet worden — fragt der Jude —, irgend Jemand davon Etwas gesehen oder gehört? Hier ist nun vorerst zu erinnern, daß auch, wo es um eine wahre Geschichte sich handelt, es ungemein schwer ist, die Facta durch unumstößliche, zwingende Beweise gegen jede Ausschreitung sicher zu stellen. Man denke sich, es bestreite Jemand die Thatsache des trojanischen Krieges, weil darin Göttersöhne als Kämpfer auftreten, Achilles der Sohn der Thetis, Sarpedon Jupiter's Sohn, Askalaphus und Jalmenus Söhne des Mars, Äneas der Venus Sohn. Oder es bestreite Jemand die Geschichte des Ödipus und der Jokaste wegen der in sie eingewobenen Erzählung von der Sphinx; oder aus ähnlichen Gründen die Geschichte der Epigonen und Herakliden. Nun wird wol jeder gebildete Grieche sagen, wegen der ausschmückenden Zuthaten dürfe man nicht das ganze geschichtliche Factum selber verwerfen; man müsse den geschichtlichen Kern ausscheiden, das allegorisch Gemeinte im Sinne des Erzählers auffassen, und nur, was offenkundig bloß aus Schmeichelei den geschichtlichen Persönlichkeiten beigelegt wird, als unglaubwürdig verwerfen. Damit soll aber eben nur gesagt sein, daß man auch zur Beurtheilung der Lebensgeschichte Christi den rechten Maaßstab einer billigen Rücksicht auf Geist und Gehalt der Thatsachen und auf Geist und Absicht der Erzähler mitbringen müsse. Eine sorgfältige Prüfung, verbunden mit discreter Zartheit (*συγγνωσύνη*), wird dann finden, daß Alles den Charakter der glaubhaftesten geschichtlichen Wahrheit an sich trage. Zu behaupten, der

heilige Geist habe nicht in Taubengestalt erscheinen können, mag einem Peripatetiker, oder einem Anhänger Epikur's und Demokrit's anstehen; sinnlos aber ist es, einem Juden eine solche Rede in den Mund zu legen. Wie kann der Jude die Stimme vom Himmel bei der Taufe Christi als unglaublich verwerfen, wenn er doch glaubt, daß Gott der Herr einst mit Adam, Eva, Kain, Noe, Abraham u. s. w. geredet habe? Wie kann er die sichtbare Erscheinung des heiligen Geistes anstreiten, da er doch glaubt, daß sich dem Auge des Propheten Ezechiel die Himmel öffneten und Gott selber vom Propheten geschaut wurde (Ezech. 1, 1. 28; 2, 1), sowie auch vom Propheten Jesaias (Jesai. 6, 1)? Der Jude soll erklären, warum er an Moses glaubt, wenn er an Christus nicht glauben will; denn die Gründe für den einen wie für den anderen Glauben sind dieselben; nur ist Billigkeit und Consequenz auf Seite der Christen, auf Seite der Juden das Gegentheil. Gesetz und Propheten geben Christo Zeugniß; verwirft man dieses Zeugniß, so muß man Gesetz und Propheten selber verwerfen. Wie erklärt der Jude die Stelle bei Jesaias: *Καὶ νῦν Κύριος ἀπέστειλέ με, καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ?* Hier bleibt es für den Juden zweifelhaft, ob *πνεῦμα* der Nominativ oder Accusativ, der heilige Geist Sendender oder Gesendeter sei. Dem Christen legt sich diese Stelle durch den Hinblick auf die Erscheinung Christi und auf die nachfolgende Erscheinung des heiligen Geistes bei der Taufe Christi vollkommen zurecht; der Taufvorgang ist eben die Erfüllung der Jesaianischen Stelle. Übrigens kann man sich — was freilich schlichte und von sinnlichen Vorstellungsweisen abhängige Menschen mißverstehen können — sowol die Prophetenvisionen, wie den Vorgang bei der Taufe Christi in einem höheren Sinne zurechtlegen. Man braucht nicht anzunehmen, daß sich das Firmament gespalten habe, wenn man von einem im heiligen Menschen geweckten und entwickelten himmlischen Sinne (Sprichw. 2, 5) weiß, dem vernehmbar wird, was der gröbere leibliche Sinn nicht faßt. Mit einem solchen Sinne werden Cherubim und Seraphim erschaut, die das körperliche Auge nicht sieht (Jesai. 6, 1 ff.); ebenso gibt es ein Gehör für geistige Stimmen, die nicht mittelst der bewegten Luft tönen; einen Geruch, der himmlischen unsinnlichen Duft wahrnimmt (2 Kor. 2, 15); einen übersinnlichen Geschmack im Genusse des lebenspendenden Himmelsbrotes (Joh. 6, 33) und des Himmlischen überhaupt (Ezech. 3, 2);

eine geistige Berührung jener Art, auf welche der Apostel Johannes das Wort des Lebens (1 Joh. 1, 1) und Jesus den Aussätzigen, sofern er denselben vom Aussatz der Seele reinigte, berührt hat. So war auch der Vorgang bei der Taufe Christi ein geistiges Schauen und Hören, und daraus erklärt sich, warum außer Jesus und Johannes Niemand Etwas davon sah oder hörte. Es war jenes Schauen, welches Jesus den Aposteln vorausverkündete (Joh. 1, 51) und Paulus erlebte (2 Kor. 12, 2). Endlich ist auch aufmerksam zu machen, wie ungeschickt es im Munde eines Juden klingt, Jesum und den Täufer als Missethäter zusammenzugesellen. Die Juden trennen sowol das Leben und Wirken des Täufers, als auch den Tod desselben vom Leben und von der Hinrichtung Christi. Bei dieser Gelegenheit möge auch noch Anderes namhaft gemacht werden, was den Juden des Celsus ebenso ungereimt erscheinen läßt. Der Jude des Celsus weiß nur von Einem Propheten, nämlich von Moses, und läßt diesen Einen Propheten voraussagen, daß der Sohn Gottes in Jerusalem als Richter der Guten und Bösen auftreten werde. Nun hat es zu Mosis Zeiten noch gar kein Jerusalem gegeben; und die Juden erwarteten nicht den Sohn Gottes, sondern den Messias; das eigentlich Charakteristische, was in den Prophetenbüchern über Wunder, Leiden, Auferstehung Christi gesagt wird, wird von Celsus oder seinem Juden gar nicht berücksichtiget, während es sich hauptsächlich darum gehandelt hätte, den Christen die Berufung auf diese Weissagungen des A. T. abzuschneiden. Aus Unkenntniß dieser Vaticinien mag er dann freilich meinen, daß das über Christus Vorausgesagte auf viele Andere ebenso gut, wie auf den Stifter der christlichen Religion gedeutet werden könne. Daß in der That viele Fanatiker und Betrüger jenes von Celsus gemeinte Vaticinium auf sich gedeutet hätten, wie sein Jude berichtet, ist eine ganz neue, bis jetzt von Niemand vernommene Thatsache, daher auch kein Grund zur Widerlegung derselben vorhanden. Es genüge zu bemerken, daß es gewisse Vaticinien gebe, welche es vermöge ihrer speciellen Bestimmtheit unmöglich machen, daß sie der Nächstbeste beliebig auf sich deute. So Mich. 5, 2 über Bethlehem als Geburtsort Christi. Noch jetzt zeigt man die Höhle, in welcher Christus geboren worden, auch Heiden ist sie bekannt; die Juden wußten, daß er dort geboren werden würde, wie aus der durch die Priester und Schriftgelehrten

dem Herodes ertheilten Auskunft (Matth. 2, 5) hervorgeht; vgl. damit Joh. 7, 42. Ebenso bestimmt ist die Weissagung Jakob's 1 Mos. 49, 10. Man beachte, daß es zur Zeit dieses Vaticiniums noch keine zwölf Stämme Israels, also auch keinen Stamm Juda gab; daß überdieß das Erscheinen des Messias mit dem Ersterben des Herrscherstammes Juda in Verbindung gesetzt, daß er die Erwartung der Heiden genannt wird (im Einklange mit Jesai. 42, 4). Wo ist Derjenige, bei dem dieß Alles zutrifft? Es sind wol Einige aufgetreten, welche, ohne sich gleich Christus göttliche Macht oder die Benennung Sohn Gottes beizulegen, sich für etwas Großes ausgaben; so schon vor Jesu Geburt ein gewisser Theudas, dann um die Zeit der Geburt Jesu Judas Galiläus, nach Christi Hingang Dositheus der Samariter und Simon der Magier. Aber wie lange dauerte ihr Einfluß? Sind die von ihnen gestifteten Secten nicht wieder schnell erloschen? Sollten sich gegenwärtig auch nur noch 30 Simonianer finden? Wie kann man also irgendwie ernstlich an einen Vergleich dieser Sectenstifter mit Christus denken oder wähnen, daß sie in der Meinung der Juden mit ebenso viel Grund als Christus eine messianische Sendung sollten beanspruchen können?

4. Die Unkenntniß der Weissagungen des A. T. veranlaßt Celsus zu der weiteren Frage, warum weder der göttliche Vater, noch Christus sich selber in der schweren Leidensstunde geholfen habe? Celsus weiß eben nicht, daß Christi Leiden und dessen Ursache von den Propheten vorausgesagt worden Jesai. 52, 13 ff.; er weiß nicht, daß ein zweifaches Kommen Christi vorausgesagt ist, das erste in Armuth und Niedrigkeit und mit der Bestimmung, zu leiden, das zweite in göttlicher Glorie (Psalm 44).

5. Celsus läßt seinen Juden plötzlich den klassisch gebildeten Gelehrten spielen und mit vornehmer Miene bemerken, daß eine göttliche Sohnschaft Jesu nach Art des Perseus, Amphion, Äacus, Minos bei einem Juden selbstverständlich keinen Glauben finden könne; wollte er aber für Gottes Sohn gelten, so hätte er doch nach ausdrücklicher Aufforderung der Juden (Joh. 10, 24) wenigstens einen Versuch machen sollen, durch irgend ein außerordentliches und wunderbares Zeichen seine angebliche göttliche Abkunft zu beglaubigen. Celsus will also von den Thaten Jesu, die in der ganzen Welt bekannt sind, Nichts wissen. Oder doch, er weiß

davon, stellt sie aber auf gleiche Stufe mit den Künsten der Zauberer, welche für wenige Obolen auf offenem Markte Dämonen austreiben, Krankheiten durch bloßes Anhauchen heilen, Seelen der Heroen beschwören, Gastmäler, Thiere u. s. w. herzaubern. Celsus scheint somit diese Künste für etwas Wirkliches zu halten; und es möge die Frage unterbleiben, ob nicht vielleicht eben er jener Celsus gewesen, der so Vieles gegen die Magier geschrieben. Hier nur die Frage, ob denn der Unterschied zwischen diesen Spektakeln und dem öffentlichen Wirken Christi nicht ein handgreiflicher sei? Möge Celsus den sittlichen Wandel und Einfluß der Magier mit jenem Christi vergleichen, und dann entscheiden, ob zwischen Beiden eine Ähnlichkeit obwalte! Christus warnt einige Male (Matth. 24, 23; 7, 22; Luk. 13, 26) vor den falschen Propheten und ihren Zeichen und Künsten; dieß legt Celsus so aus, als ob Jesus selber auf die Wunder kein Gewicht legte, oder sie eigentlich für Zauberkünste hielte. Celsus übersieht, daß Jesus an der einen Stelle eigentlich vor Jenen warnt, die sich für Christus ausgeben, was die Zauberer nicht thun; oder daß er vor Leuten warnt, die, schlechtgesittet, im Namen Christi Zeichen und Wunder thun wollen, was die Ruchlosigkeit der Zauberei noch weit übersteigt, und der Würde Christi und der Sendung seiner Apostel unmittelbar Eintrag thut. Christus spricht vom Antichrist, den der Apostel 1 Theff. 2, 3. 6 den homo peccati und filius perditionis nennt, der, unmittelbar vom Satan gesendet, sich an Gottes Stelle setzen und mit allem Aufgebote lügenhafter Künste die Menschen täuschen und verführen wird, bis ihn Gott vernichtet. Meint Christus ihn, so redet er nicht von den Zauberern, hat daher auch nicht ihre Werke im Sinne, wenn er von den Zeichen falscher Propheten spricht, nennt mithin die Zauberkünste keine Wunder. „Aber der Satan selber thut ja nach Christi Worten Wunder?“ Satans und Gottes Wunder gehören so wenig unter Ein Genus, als der Wolf und der Hund, die wilde und die zahme Taube unter Eine Species gehören, wenn sie sich auch im Äußeren ähnlich sehen. Und sollten vielleicht, weil die Dämonen Außerordentliches und Wunderbares vermögen, Gott und seine Gesandten unvermögend sein, dasselbe zu thun? Ist doch das Schlimme überall nur Carricatur des Guten, also der Höllenspuk nur Nachäffung göttlicher Wunder. Mithin muß, wer an die ersteren glaubt, auch letztere zugeben. Wollte er es nicht, so gliche er Einem, der

zugesteht, daß die Sophismen durch den Schein der Wahrheit täuschen, eine Wahrheit selber aber und eine truglose Dialektik nicht existire.

6. Celsus weiß nicht einmal die Zahl der Apostel, und meint, es seien deren 10 oder 11 gewesen. Er sagt, sie wären sämmtlich aus rohen und verrufenen Volksklassen gewesen, aus Schiffern und Zöllnern hervorgegangen. Dieß ist schief und falsch. Der Zöllner Levi, welcher Christo folgte, ist nicht mit dem Apostel Matthäus identisch; daß die übrigen Apostel Schiffer gewesen wären, schließt Celsus einzig daraus, daß zwei derselben (Johannes und Jakobus) Schiff und Netz verließen, um Christo zu folgen. Auf welche Weise die übrigen Apostel früher ihren Lebensunterhalt erwarben, läßt sich nicht ermitteln. Wahr ist, daß sie einfache, ungelehrte Menschen waren; das Evangelium sollte eben nicht nach Art und in der Form menschlicher Weisheit, sondern in der Kraft Gottes geprediget werden. Daß die Apostel vor ihrer Berufung große Sünder gewesen, mag Celsus vielleicht aus dem Briefe des Barnabas entnommen haben, oder aus den Worten Petri bei Luk. 5, 8 oder auch aus 1 Tim. 1, 5. Es muß aber auffallen, daß er des Apostels Paulus nirgends erwähnt; vermuthlich, weil er bei Erwähnung desselben genöthigt gewesen wäre, zu erklären, wie aus einem so heftigen Verfolger des Christenthums ein so eifriger Apostel geworden sei. Sollte das frühere Leben der Apostel einen Grund wider das Evangelium darbieten, so müßte gleicherweise auch das Leben, welches berühmte Pfleger der Philosophie vor ihrer Bekanntschaft mit der Philosophie führten, dieser selbst zur Schande gereichen. Phädo wurde von Sokrates aus einem Hause der Liederlichkeit entführt und der Philosophie zugeführt; auch Polemo, der Nachfolger des Xenokrates, führte ehedem ein lasterhaftes Leben. Preist man die Philosophie, daß sie auch nur zwei Menschen einem lasterhaften Leben entrissen, um wie viel mehr Ehre muß man der Schule Jesu zollen, die nicht bloß jene angeblichen Zwölf, sondern seit ihnen Unzählige aus sittlicher Verkommenheit gerettet und zu tugendhaften Menschen gemacht hat! Dazu erschien ja eben das Wort Gottes auf Erden (Psalm 107, 20). Der Philosoph Chrysippus sagt in seiner Schrift De curandis affectibus, daß es nicht auf eine theoretische Kritik, sondern zunächst auf die praktischen Erfolge und Wirkungen einer Lehre ankomme. Und darnach soll denn auch das Christenthum beurtheilt werden. Celsus bemerkt noch weiter, Christus habe mit

seinen Aposteln ein Vagabundenleben geführt und sie instruirt, wie sie bei vorkommenden Anlässen sich durch die Flucht retten könnten (Matth. 10, 23). Wenn einer Gefahr zu entfliehen eine Schande ist, so hat auch Aristoteles schändlich gehandelt, welcher aus Athen nach Chalcis floh, weil sich die Athener an einigen seiner Sätze stießen. Daß Christus und die Apostel den Leuten durch Bettel lästig gefallen, ist ein lügenhafter Schimpf; das Evangelium (Luk. 8, 3) erzählt vielmehr, daß fromme Frauen im Gefolge Jesu aus ihren Mitteln den nöthigen Unterhalt herbeigeschafft haben.

7. Christus hat zeitlebens nur wenige Anhänger gehabt — sagt der Jude — und ist von diesen wenigen verrathen worden. Gesetzt, er hätte zeitlebens nur wenige Anhänger gehabt, so wäre um so staunenswürdiger, daß sich jetzt, nachdem er nicht mehr auf Erden weilt, so unzählig Viele zu ihm und seiner Lehre bekennen. Was den Verrath anbelangt, so kann Celsus nur den Judas meinen. Dieser hat sich aber nicht etwa von der Lehre Christi losgesagt, noch aus Überzeugung von ihm gelassen, sondern aus Habsucht und Geiz; er bereute seine That und endete in Verzweiflung. Der Verrath des Judas war Psalm 180, 1 vorausgesagt. Gesetzt aber, Judas oder ein anderer Apostel hätten sich ganz und gar von Christus losgesagt: wäre dieß ein Zeugniß wider Jesus und seine Religion? Kommt Verrath und Abfall nicht auch sonst im Leben vor? Verliert die Lehre Plato's dadurch, daß sich Aristoteles, nachdem er 20 Jahre Plato's Schüler gewesen, derselben förmlich widersetzte? Und Judas gieng doch nur 3 Jahre mit Jesus um. Ähnlicher Weise wie Aristoteles handelte Chrysippus gegen seinen Lehrer Kleanthes. Die Pythagoräer richteten Jenen Todtenmale auf, welche die Pythagoräische Lehre aufgaben, blieben aber dabei stets ihrem Meister treu.

8. Die Weissagungen Christi sind ein zu evidenter Beweis für die göttliche Würde und Sendung Christi, als daß der Jude des Celsus sie zugeben könnte. Sie sind erst nachträglich von den Jüngern Christi erfunden worden. In der That ist es wunderbar, wenn Jemand angesichts der natürlichen Voraussetzung, daß eben nur Frevler und irreligiöse Menschen wegen ihrer Lehren und Meinungen vor Gericht zur Verantwortung gezogen werden, seinen Anhängern das gleiche Schicksal voraussagt (Matth. 24, 14) und

doch auf Glauben rechnet. Daß Christus die Zukunft voraussah, glaubte und berichtete auch der heidnische Historiker Phlegon [1]); nur daß er Jesum mit Petrus verwechselt. An eine absichtliche Erfindung der Weissagungen läßt der Charakter der Apostel nicht denken. Sie zeigen durch die Geständnisse, welche sie über sich selbst ablegen (Verläugnung Petri, furchtsames Entfliehen bei der Gefangennehmung), daß sie Menschen ohne Trug und Falsch sind.

Celsus übt seine Kritik besonders an jenen Weissagungen, in welchen Christus sein eigenes Leiden vorhergesagt. Warum entzog er sich nicht der vorausgesehenen Hinrichtung? Möge sich Celsus an die Gründe erinnern, aus welchen Sokrates die Gelegenheit zur Flucht aus dem Kerker unbenützt ließ; möge er sich an die Worte erinnern, mit welchen Leonidas seine Genossen vor Thermopylä anredete [2]). Aber warum bestrebten sich Judas und die übrigen Jünger nicht, das über sie Vorausgesagte: Verrath und Flucht, zu meiden, wenn sie an seine Gottheit glaubten? Celsus merkt nicht, daß er mit diesem Einwurfe Gott die Untrüglichkeit des Vorherwissens abspricht. Aber dann waren ja die Jünger genöthiget, zu thun, was vorausgesagt wurde? Mit nichten; ihr Handeln war nicht durch göttliche Voraussicht, sondern umgekehrt diese durch jenes bedingt. Die in der Voraussagung enthaltene Warnung schließt die Anerkennung der Wahlfreiheit des Gewarnten in sich, ähnlich wie in jenem Orakel, durch welches Lajus gewarnt wurde, keine Kinder zu zeugen, weil ihn sonst sein eigener Sohn tödten werde. Wie Celsus die Sache nimmt, daß Jedem, er mag thun, was er wolle, das ihm Bestimmte werde, könnte Jedweder es für überflüssig erachten, zur Erlangung der Gesundheit Arzneien, zur Erzielung von Kindern ein Weib zu nehmen, weil ihm vermöge der Vorherbestimmung Gesundheit und Kinder unabhängig von seinem Thun oder Lassen ganz gewiß zu Theil werden oder ganz gewiß nicht zu Theil werden.

9. Die Angst Christi auf dem Ölberge läßt vor Celsus den Heiland als einen schwachen, ohnmächtigen Menschen erscheinen, der unvermögend war, das drohende Leiden von sich abzuwenden. Er

---

[1]) Ein Freigelassener des Kaisers Hadrian. Sein Chronicon ist verloren gegangen. Nach Eusebius, Origenes (in Matth.) und Tertullian hat er auch über die bei Christi Tod eintretende Sonnenfinsterniß berichtet.

[2]) Ἀριστήσωμεν, ὡς ἐν ᾅδου δειπνοποιησόμενοι.

sieht geflissentlich davon ab, daß wir Gottheit und leidensfähige Menschheit in Christo unterscheiden; und übersieht weiter auch die Worte, welche Christus der Bitte um Hinwegnahme des Kelches beifügt, welche hinlänglich beweisen, daß der Wille seines Geistes den Todesschauder seiner sinnlichen Natur überwand und beherrschte. Es ist aber auch noch die Frage, ob die Bitte um Hinwegnahme des Kelches bloße Kundgebung seiner natürlichen, sehr erklärlichen Bangigkeit, oder nicht vielmehr Eingebung des Wunsches war, es möge von dem jüdischen Volke Alles abgewendet werden, wovon es in Folge des an Christus begangenen Mordes nothwendig betroffen werden müsse.

10. Mit Übergehung verschiedener Bedenken, welche Celsus bezüglich der näheren Umstände der Leidensgeschichte vorbringt, gehen wir auf seine Kritik der Auferstehungsgeschichte über. Origenes bemerkt im Voraus, daß die Heiden keine Ursache haben, sich an der Auferstehung Christi zu stoßen, da ihre eigenen Schriftsteller von Verschiedenen Ähnliches erzählen. So weiß Plato von Herus dem Sohne des Armenius zu erzählen, daß derselbe zwölf Tage nach seinem Tode auf dem Scheiterhaufen wieder zum Leben erwacht und berichtet habe, was er in der Unterwelt gesehen. Ähnliches erzählt Heraklides von einem Weibe, welchem der Athem verlegt war. Von Vielen wird berichtet, daß sie am Tage des Begräbnisses oder später wieder aus ihren Gräbern hervorgegangen; als solche könnten erwähnt werden ein Aristeas, Äsopus, Tyndarus, Herkules, Glaukus, Cäsar's Trompeter Gabienus, Aviola, Lamias, die Palici mit ihrer Mutter Thalia, Hermotimus Klazomenius, Thespesius, Autyllus, Älius Tubero u. s. w. Darauf reflectirt jedoch Celsus nicht; vielmehr läßt er durch seinen Juden die Auferstehung Christi in Eine Klasse werfen mit dem Spuke, welcher von Zamolxis [1]), Pythagoras, Rhamsinit, Orpheus, Protesilaus, Herkules, Theseus erzählt wird. Der Jude merkt nicht, daß er durch Berufung auf diese Beispiele auch seinen Glauben an Moses sehr bedenklichen Zweifeln preis gibt; denn wie die Genannten, wie Zamolxis und Pythagoras, könnte auch Moses seine Anhänger durch leeres Blendwerk hintergangen haben. Der Ägypter wird es viel

---

[1]) Herodot. Histor. IV, 95. Zamolxis und Pythagoras sollen sich jahrelang in einem unterirdischen Aufenthalte verborgen haben, und galten nach ihrem Wiedererscheinen als vom Tode Erstandene.

glaublicher finden, daß Rhamsinit nach längerem Aufenthalt bei der Ceres in der Unterwelt ein goldenes Handtuch zurückgebracht habe, als daß Moses mit Ausschluß aller Anderen in die finstere Wolke, in welcher Gott war, eingegangen (2 Mos. 20, 21). Die Anführung des Orpheus, Protesilaus und der Übrigen ist aber darum nicht stichhaltig, weil sie sich nach Belieben dem Anblicke der Menschen entziehen und lebend für Verstorbene gelten konnten; Christus hingegen war an's Kreuz geheftet, angesichts des ganzen Judenvolkes. Vielleicht war eben dieß einer der Gründe im Rathschluße Gottes, warum Christus öffentlich hingerichtet werden mußte, damit nämlich die nachfolgende Auferstehung um so weniger bestritten werden konnte. Ein ebenso tristiger Beweis für die Thatsache der Auferstehung Christi ist, daß die Apostel für das Bekenntniß derselben ihr Leben hingaben. Der Jude, der die Möglichkeit bestreiten will, lese die durch Elias und Elisäus vollbrachten Todtenerweckungen (nach 3 Kön. 17; 22; 4 Kön. 4, 34); dem Heiden Celsus aber sei bemerkt, daß wir Christen die angeführten parallelen Fälle für Betrug und Fabel, die Erzählungen der heiligen Schrift des A. T. und N. T. aber für Wahrheit halten.

Der Jude oder eigentlich Celsus meint, außer einem verrückten Weibe und ein paar Goeten habe Niemand behauptet, den Auferstandenen gesehen zu haben. Nun mögen wol Verzückte oder Verrückte im Traume Etwas, was nicht ist, wirklich zu sehen glauben; daß ihnen aber dieß im wachen Zustande beim Lichte des Tages begegne, ist nicht wahrscheinlich. Von einer Verrücktheit der Maria Magdalena weiß übrigens die Schrift Nichts. Den Gedanken an Goetenkünste (d. i. Heraufbeschwörung der Seele des verstorbenen Jesus) schließt der Zweifel des ungläubigen Thomas aus; nicht die Seele, sondern die leibhafte Gestalt Christi wollte er schauen, und nicht bloß beschauen, sondern auch betasten, daher die Worte Christi an ihn bei Joh. 20, 27.

Aber weßhalb zeigte er sich nicht öffentlich, nicht dem ganzen Volke, nicht seinen Feinden? Weil sie nicht fähig waren, ihn zu schauen; sie hätten, ungereiniget, wie sie waren, den Glanz seiner Verklärung nicht ertragen können, und es wäre ihnen ergangen, wie den fleischlichen Sodomiten beim Anblicke der Engel, nach welchen sie lüstern begehrten (1 Mos. 19, 11). Schon vor seinem Leiden nahm er zur Verklärung auf dem Tabor nur drei Jünger mit sich,

als die einzig zu diesem Anblicke Befähigten; ja es scheint, daß er selbst in seiner den irdischen Sinnen erkennbaren Gestalt nicht von Allen auf gleiche Weise, sondern nach der jeweiligen Stimmung und Beschaffenheit Jener, die ihn sahen, aufgefaßt und erkannt wurde. Darauf scheinen die Stellen Matth. 26, 48. 55 hinzuweisen.

Celsus meint, Christus hätte, wenn er Gott war, nach der Kreuzigung vom Kreuze verschwinden sollen. Aber gerade dieß, daß die Evangelien Christum am Kreuze sterben lassen, macht ihre Erzählung von der Auferstehung und Anderem, was darauf folgte, sein wiederholtes plötzliches Erscheinen und Verschwinden, um so glaubwürdiger. Erzählten die Evangelien in der Art, wie Celsus es will, so würde er ohne Zweifel wieder fragen: Warum verschwand Christus erst, nachdem man ihn an's Kreuz geschlagen, und nicht schon früher, bevor sein Leiden begann? Man hat es an ihm mit einem Gegner zu thun, der sich unter keiner Bedingung und in keinerlei Art zufrieden stellen läßt. Übrigens würde ein Leser, der tiefer geht, als Celsus, keine solchen Fragen stellen, sondern vielmehr über den Buchstaben der evangelischen Erzählung zum Geiste derselben vorzudringen nicht verabsäumen. Ein solches tieferes Verständniß des Todes Jesu und seiner Gründe ist in den Paulinischen Stellen angezeigt, in welchen von einem Gekreuzigtwerden, Sterben, Begrabenwerden mit Christus, und Auferstehen mit ihm zu einem neuen Leben die Rede ist (Gal. 2, 20; 6, 14; Röm. 6, 10; Phil. 3, 10; 2 Tim. 2, 11). Einem sinnigen Betrachter würde auch nicht entgehen, wie tief und sinnvoll es sei, daß Derjenige, der von einer unversehrten Jungfrau geboren worden, in ein Grab gelegt wurde, in welchem kein Anderer vor ihm geruht, und welches nicht aus Steinen künstlich zusammengefügt, ebenso wenig von der Natur gebildet, sondern aus Einem Steine gehauen war, gleichwie der darin Begrabene nicht aus einer Zusammenfügung von Mann und Weib, und nicht durch Vermittelung eines natürlichen Processes erzeugt worden war.

11. Was nützen alle Anstrengungen, Christi Gottheit zu beweisen, wenn er trotzdem keinen Glauben bei den Menschen fand? ruft der Jude aus. Der Jude merkt nicht, daß er mit dieser Einrede nur sich selbst verdammt. Sind ihm die Wunder Christi im Vergleiche mit jenen Mosis zu gering? Dann handelt er ganz consequent, an dieselben nicht zu glauben, da seine Väter in der Wüste

auch an die Wunder Mosis nicht glauben wollten. Das Gleiche zu thun, liegt auch dann in seiner und seiner Väter Art, wenn die Wunder Christi jenen des Moses nicht nachstehen; weil er überhaupt nicht glauben will. Darüber hat nicht bloß Christus Wehe gerufen (Matth. 11, 21; 23, 13), sondern haben ebenso die Propheten Klage geführt (Jesai. 5, 8. 11. 18. 20. 22; 1, 4. 7; Ezech. 2, 6). Doch eben die Wehrufe und Strafreden Christi findet der Jude anstößig; er findet, daß Jesus ein tadelsüchtiger und zum Auszanken geneigter Mensch gewesen. Möge der klassisch gelehrte Jude den Homer zur Hand nehmen, und nachsehen, von wem Ulysses mit schmeichelnden Worten angeredet, von wem er hart angelassen wird. Der Gott, der ihn schützt, tadelt ihn [1]), die Sirenen, umgeben von einem Haufen von Menschengebeinen, locken ihn mit süßen Worten [2]) und nennen ihn die Zierde und den Glanz der Griechen. Die Anwendung ergibt sich von selbst. Schließlich möge man, wenn Christus bloßer Mensch gewesen, die Verbreitung des Christenthums in alle Welt und in so kurzer Zeit und unter dem Widerstande aller Mächte der Welt erklären. Ob dazu eine bloß menschliche Kraft ausreichend gewesen wäre?

§. 49.

Celsus wird es müde, das Judenthum, das er selber verachtet, zum Zeugnisse gegen die Christen aufzurufen, und äußert spottend, der Streit zwischen Christen und Juden gleiche dem bekannten Processe um des Esels Schatten, da beide an einen Messias glauben und nur darüber miteinander hadern, ob er bereits gekommen sei oder nicht. Damit ist nun eigentlich der Glaube an das Prophetenthum angegriffen, und der geschichtliche Beruf des jüdischen Volkes in Abrede gestellt. Wofern nun dieser feststeht, läßt sich auch dem Prophetenthum seine wesentliche Bedeutung und Nothwendigkeit nicht absprechen. Die Juden hatten den Beruf, inmitten der abgöttischen Völker den Glauben an den Einen wahren Gott aufrecht zu halten. Es ist aber kaum zu denken, daß sie diesem Glauben treu geblieben wären und sich nicht hätten verleiten lassen, bei den heidnischen Göttern, d. i. bei den Dämonen über die Zukunft An-

---

[1]) Odyss. X, 281. [2]) Odyss. XII, 184.

frage zu thun, wenn Gott nicht erleuchtete Männer gesendet hätte, die in Kraft der ihnen zu Theil gewordenen Prophetengabe im Stande waren, das dem Menschen natürliche Verlangen nach Aufschlüssen über Zukünftiges auf eine Art zu befriedigen, durch welche der Glaube an den Einen wahren Gott nicht gefährdet, sondern gefördert wurde. Wie ließe sich denken, daß die Juden in der assyrischen und babylonischen Gefangenschaft unter den Verfolgungen durch Antiochus so treu und aufopferungsvoll an ihren Gesetzen festgehalten hätten, wenn ihr Glaube nicht durch Zeichen und Wunder wäre gekräftiget worden? Man erzählt von vielen wunderbaren Dingen, die bei anderen Völkern sich zugetragen; sollten einzig die Juden nichts Ähnliches erfahren haben? Celsus glaubt an die wunderthätigen Krankenheilungen und an die Weissagungen des Äskulap, Aristeas [1]), des Klazomeniers Hermotimus [2]) und Kleomedes von Astypaläa [3]); und die Juden, die sich ganz dem Einen wahren Gotte weihten, sollten keiner Wunder und Weissagungen gewürdiget worden sein? Daß sie solcher gewürdiget worden, bezeugen die Ägypter, welche die durch Moses geschehenen Wunder nicht läugneten, sondern, weil dieselben nicht zu läugnen waren, als magische Künste erklärten. Nach Celsus hätten freilich die Juden keinen Anspruch auf einen selbsteigenen geschichtlichen Beruf, sondern wären ein abtrünnig gewordener Theil des ägyptischen Volkes; wie ist es dann zu erklären, daß sich die Hebräer plötzlich ihre eigene, von der ägyptischen durchaus verschiedene Sprache bildeten? Warum redeten sie, wofern sie ihre angebliche ägyptische Abkunft verläugnen wollten, nicht im syrischen oder phönizischen Dialekte, den sie sich nach ihrer Ankunft in Palästina anzueignen nicht umhin gekonnt hätten, wenn sie nicht bereits eine eigene Sprache gehabt hätten, welche erweislich von jenen beiden anderen bedeutend verschieden ist?

Aber warum preisen und verehren die Juden nur die Orakel ihrer eigenen Propheten, und schmähen nebenbei die Orakel zu Delphi, Dodona, Klarus [4]), die Branchiden [5]), das Orakel des Jupiter Ammon?

---

[1]) Vgl. Herodot, Histor. IV..

[2]) Vgl. Lucian's Encomium Muscae. Plinius, Hist. Nat. VII, c. 52.

[3]) Vgl. Pausanias, Eliac. post.; Plutarch, Rom.; Suidas.

[4]) Klarus, eine Stadt in der Nähe Kolophons, mit einem Apollotempel.

[5]) Branchos, Sohn Apollo's und Wahrsager; Branchiden, Abkömmlinge des

Nun wäre es nicht schwer, durch viele Aussprüche des Aristoteles und seiner Schule sowie des Epikur, dem Celsus nachzuweisen, daß die von ihm gepriesenen griechischen Orakel nur Trug und Täuschung gewesen. Doch wollen wir Christen sie nicht für Betrug und menschliche Erfindung halten; aber freilich bleibt dann nur etwas noch weit Schlimmeres als Entstehungsgrund der Orakel übrig, nämlich dämonische Inspiration. Die Pythia war eines unreinen Geistes unreines Gefäß; sie wurde durch Dämpfe berauscht, welche aus der Kastalischen Quelle aufstiegen, und in ihren Schooß eindrangen. Warum wählte sich der Gott, der durch sie weissagte, keine Jungfrau, keinen nach Weisheit forschenden Mann? Muß der Gott, der durch solche Mittel die Pythia außer sich bringt und in Wahnsinn versetzt, nicht ein unreiner Geist sein — ein Dämon oder eine von jenen abgeschiedenen Menschenseelen, die nach einem sündhaften Leben aus dem Leibe scheidend zur Strafe auf der Erde zurückbleiben müssen, entweder an den Ort ihrer Grabstätte gebannt oder als Schatten herumirrend? Wer wagt es, mit den Priestern solcher Götter die heiligen, gottbegeisterten Propheten zu vergleichen? Zielten je die Orakel des Apollo und anderer Götter auf Bekehrung und Besserung der Menschen ab? Wir wissen zwar, daß Apollo den Sokrates für den Weisesten der Griechen erklärt habe; wenn man sich aber erinnert, daß er den Sophokles für weise, den Euripides für weiser erklärte, so scheint der dem Sokrates beigelegte Superlativ sich nicht auf die Weisheit als solche, sondern auf öffentliche Production und Schaustellung seiner Gedanken zu beziehen; oder vielleicht galt das Lob nur den Opfern, die auch Sokrates den Göttern, d. i. den Dämonen darbrachte. Daß Apollo gewisse Opfer ganz besonders bevorzuge, ersieht man aus Homer, nach dessen Erzählung der Priester Chrysis [1]) durch Opferung einiger Kränze und Schenkelstücke von Stieren und Ziegen eine wüthende Pest über das Griechenheer brachte. Ein Pythagoriker, welcher über die in diesem Epos poetisch eingekleideten geheimnißvollen Religionswahrheiten schrieb, zweifelt nicht, daß Homer wußte, es gebe gewisse schlimme

---

Branchos und erbliche Priester des Apollo in einem altberühmten Tempel bei Milet.

[1]) Iliade I, 39. 40.

Geister, welche durch bestimmte Opfer vermocht werden könnten, Jenen zu schaden, welchen der Opfernde zu schaden wünscht.

Celsus stellt die Propheten, deren aufopferungsvolle Hingabe an die Sache der Wahrheit alle Strenge und Entbehrungen eines Antisthenes, Krates, Diogenes weit übertrifft (vgl. Hebr. 11, 37. 38), mit jenen Gauklern zusammen, welche nach seiner Angabe noch heutzutage in Palästina und Phönizien auf öffentlichen Plätzen und Märkten sich produciren. Und mögen sie was immer für Leute gewesen sein — fährt er fort —, wenn sie das Leiden und Sterben eines zukünftig erscheinenden Gottes voraussagten, so haben sie einen Widersinn geredet, den man nicht glauben kann, noch glauben darf. Aber die Propheten haben ja nicht gesagt, daß Gott leiden und sterben werde, sondern sie redeten von dem Menschen Jesus, der zugleich auch Gott war, und als solcher sich das Leben und die Auferstehung nannte. Zu sagen, das Leben oder die Auferstehung ist gestorben, wäre freilich ein Widersinn, fällt uns aber gar nicht bei.

Wenn Jesus der von den Propheten geweissagte Messias sein soll, wie kann er eine Lehre vortragen, welche der Mosaischen geradezu widerspricht? Das A. T. ermuntert durch seine Verheißungen das Streben nach irdischem Glück und Reichthum, stellt Herrschaft und Sieg über alle Feinde auf der ganzen Erde in Aussicht, verbietet Schonung des Feindes u. s. w.; Christus hingegen lehrt das Gegentheil von allem diesem. Wie falsch diese Gegenüberstellung sei, läßt sich aus dem A. T. leicht zeigen. Die frommen Männer des A. T., welche der Gabe der Prophetie gewürdiget worden sind, haben durch ihr armes Leben voll Entsagung gezeigt, daß sie die Verheißungen Gottes ganz anders verstehen. Die Stelle 5 Mos. 28, 12 enthält wahrlich keine Ermunterung zur Häufung irdischer Habe. Die verheißene Weltherrschaft und Verbreitung über die ganze Erde ist in rein geistigem Sinne zu verstehen. Daß das Gesetz geistig, nicht buchstäblich aufgefaßt werden müsse, daß der Buchstabe tödte, der Geist lebendig mache, ist im A. T. deutlich genug gesagt. Ezech. 20, 21. 25. Vgl. 2 Kor. 3, 6. Also darf man auch z. B. Psalm 100, 8 nicht im Sinne einer racheburstigen Grausamkeit auslegen; man hat vielmehr die bezüglichen Psalmworte im ascetischen Sinne als Ausrottung aller inneren, d. i. im Menschen selber vorhandenen Feinde des Heiles zu deuten. Das Trachten nach

irdischem Ruhme ist nicht bloß im N. T., sondern auch im A. T. untersagt. Vgl. Psalm 7, 4—6. Wenn Celsus das evangelische Gebot Luk. 6, 29 mit dem jus talionis des A. T. nicht verträglich findet (vermuthlich weil er von den dualistischen Gnostikern derlei gehört hat), so möge er Klagel. 3, 27—30 nachlesen. Daß das jüdische Gesetz dennoch in manchen Stücken ein anderes ist, als das christliche, hat darin seinen Grund, daß die Juden ohne gewisse sonderthümliche Gesetze sich nicht als Nation hätten behaupten können; sie wären durch die sie umwohnenden Völkerschaften entweder wehrlos vernichtet oder zu deren Abgötterei verführt worden. Nachdem aber Gott gewollt, daß sie keine Nation mehr seien und deßhalb ihren Tempel der Zerstörung anheimgab, sind diese Gesetze aufgehoben.

§. 50.

Nachdem sich Celsus in mancherlei spottenden Äußerungen über Unwissenheit, Einfalt, Lichtscheu der Christen, über deren propagandistisches Treiben bei Leuten ähnlichen Schlages, Weibern, Kindern, Mägden, Sclaven u. s. f. ergangen, wendet er sich gegen die Lehren und Verheißungen des Christenthums selber. Die von den Christen vorgegebene Absicht, die Menschen zu bessern, muß ihren Erfolg nothwendig verfehlen; denn der Mensch pflegt zu bleiben, was und wie er ist. Wenn ihn nicht einmal Strafen ändern und bessern können, um wie viel weniger die mattherzigen Verheißungen von göttlicher Gnade und Barmherzigkeit? Celsus irrt, wenn er die verderbte menschliche Natur für unverbesserlich hält; haben doch in allen philosophischen Schulen von sittlicher Tendenz wenigstens Einzelne bessere Sitten angenommen. Mehrere berühmte Menschen werden unter den Heiden allgemein als Muster einer in angestrengten Mühen errungenen sittlichen Tüchtigkeit gepriesen; so ein Herkules, Ulysses, Sokrates, Musonius [1]). Die Ansicht des Celsus würde darauf hinführen, daß das Böse naturnothwendig und von Gott selber geschaffen sei. Oder vielmehr, er behauptet wirklich etwas

---

[1]) Es gab unter Nero zwei Philosophen dieses Namens: Musonius der Babylonier und Musonius der Tyrrhener. Beide wurden von ihm verfolgt. Musonius der Babylonier soll mit Apollo von Tyana Briefe gewechselt haben, und galt im Range der Weisheit als der zweite nach Apollonius.

Ähnliches, und spottet über die Christen, welche gleich schlechten Ärzten und Quacksalbern Heilung aller möglichen Übel verheißen, auf daß man sich ihnen anvertraue. Aber, haben die Christen Unrecht, ihre Heilmethode anzuempfehlen, nachdem sich bisher alle Systeme der Philosophie zur Erzielung eines größeren und weitergreifenden Einflusses unzureichend erwiesen haben? Gesetzt, die christliche Lehre wäre nicht ganz frei von superstitiösen Mängeln, so ließe sich noch immerhin an Solon's Ausspruch erinnern, der einmal gestand, daß seine Gesetze allerdings nicht die denkbar besten, für die gegebenen Umstände jedoch die heilsamsten und zweckmäßigsten seien! Celsus hält das Üble und Böse in der Welt für etwas Nothwendiges; es komme zwar nicht von Gott, der überhaupt nicht Urheber der Materie sei, sondern von der Materie, und werde deßhalb mit der Materie immerfort dauern. Und weil das Schlimme naturnothwendig sei, so habe es immer eine gleiche Summe des Bösen ohne Mehrung und Minderung gegeben, und die Zustände der Welt werden in dieser Beziehung stets die gleichen sein. Das Letzterwähnte ist nun, wie wir aus der Geschichte wissen, einmal durchaus nicht wahr; es sind viele schlimme Übungen aufgekommen, die vordem nicht da waren; sie wurden wieder beseitiget, nachdem ihr Unwesen allzu anstößig geworden. Die letzte Consequenz der Celsischen Ansicht wäre, daß sich gar nichts Zufälliges ereigne, das Alles immerfort in derselben Weise ohne Variation geschehe, stets eine gleiche Menge von Regen falle, eine gleiche Zahl von sonnigen und warmen Tagen auf die gleiche Zahl von düsteren und kalten Tagen folge, daß sich in der Geschichte dieselben Personen, Charaktere, Begebenheiten, Unthaten, Grausamkeiten wiederholen. Etwas Ähnliches behaupten die Stoiker, welche eine unendliche Reihe von Weltperioden annehmen, deren jede mit einem Weltbrande abschließt, worauf in jeder nächstfolgenden genau sich Alles wiederholt, was in jeder früheren geschehen.

Daß Celsus dem Menschen die Freiheit zur Änderung seiner Sitten abspricht, darf nicht Wunder nehmen, da er ihn auch sonst dem Thiere gleichstellt, ja fast unter das Thier stellt. Zum Erweise dessen bringt er Verschiedenes vor. So z. B., daß die Thiere ihren Unterhalt mühelos erwerben, und von Natur aus mit allem Nöthigen bedacht sind, was sich der Mensch erst mit viel Schweiß und Mühe erwerben und der Natur abringen muß. Hätte doch

Celsus bedacht, daß eben diese natürliche Bedürftigkeit des Menschen auf die Erfindung der Handwerke und Künste, der Schifffahrt u. s. w. führte, daß also der scheinbare Mangel an natürlichen Fertigkeiten den Menschen zur Bethätigung der vor dem Thiere ihn auszeichnenden vernünftigen Begabung veranlassen sollte! Celsus will nicht zugeben, daß die Thiere um des Menschen willen da seien. Wenn jetzt der Mensch über das Thier eine Gewaltherrschaft ausübe, so möge vor Erfindung der Künste, vor Erbauung von Häusern und Städten das Gegentheil stattgefunden haben. Darauf zur Antwort, daß, wenn es eine Vorsehung gibt, die ersten Menschen ganz gewiß unter besonderem Schutze und besonderer Leitung höherer Wesen gestanden sind. Sagt doch auch Hesiod, daß damals die Menschen mit den Göttern an Einem Tische saßen, und an demselben Male theilnahmen. Städte, politische Verfassung u. s. w., bemerkt Celsus, sind kein Vorzug des Menschen vor dem Thiere; Bienen und Ameisen leben gleichfalls in Staaten. Celsus übersieht nur, daß in Ansehung der Kunstfertigkeiten der Thiere einzig Gott das Lob der weisen Ausrüstung und Begabung derselben gebühre, während die menschlichen Werke Schöpfungen und Erfindungen der Menschen selber sind. Ähnliches ist zu sagen, wenn Celsus von den Schlangen rühmt, daß sie ihre Augen mit Fenchel schärfen, oder daß die Adler, einsichtiger als der Mensch, einen gewissen Stein (ἀετίτης) als Heilmittel für ihre kranken Jungen zu benützen wissen. Übrigens könnte man Celsus die Stelle Sprichw. 30, 24 entgegenhalten, wenn sie nicht einen weit tieferen Sinn hätte, als Menschen seines Schlages darin suchen dürften. Er behauptet sehr ergötzlich, daß die Menschen die Mantik von den Vögeln erlernt hätten. Ist dieß richtig, so sind die Vögel klüger als Celsus, und dieser hat nicht bei Pherecydes, Pythagoras, Plato, sondern bei seinen befiederten Lehrmeistern nach tiefsinnigen Aufschlüssen über das Verborgene und Göttliche zu forschen. Zu wundern ist nur, daß diese Thiere, welche nach Celsus' Angabe mit einander sprechen und tiefere Einsichten haben als der Mensch, den Angriffen auf ihr Leben und ihre Sicherheit nicht vorzubeugen wissen. Zwei eminente Beispiele solcher Rathlosigkeit finden sich Iliad. II, 308 ff.; XII, 200 ff. Wir Christen leiten die von uns nicht bestrittene Mantik der Thiere von den Dämonen ab, welche mit Vorliebe der Leiber reißender und schlauer Thiere sich bemächtigen. Dieß ist auch der tiefere Grund, weßhalb Moses reine

und unreine Thiere unterschied. Wäre jene mantische Gabe den Vögeln von Natur aus eigen, so müßte aus gewissen natürlichen Äußerungen des Menschen, z. B. Niesen, geschlossen werden, daß auch die Menschenseelen von Natur aus etwas Prophetisches und Göttliches in sich tragen; denn auch dem Niesen wird Odyss. XVII, 545 eine prophetische Bedeutung beigelegt. Woher Celsus weiß, daß die Elephanten ihre Schwüre am treuesten halten, ist schwer zu errathen. Er lobt auch die Pietät der Störche, welche jene der Menschen weit übertreffen soll; sowie die wahrscheinlich in den Bereich der Fabel gehörige Pietät, welche der Vogel Phönix den Überresten seines todten Vaters erweise. Es ist bereits gesagt worden, daß solche löbliche thierische Züge einzig aus göttlicher Veranstaltung und aus der Macht der Allmutter Natur zu erklären seien.

Mit dieser Herabdrückung der Würde des vernunftbegabten Menschen hängt die Läugnung des göttlichen Ebenbildes im Menschen zusammen. Wie kann ein Mensch Gottes Ebenbild sein? fragt Celsus. Aber es ist etwas Anderes, Gottes Ebenbild sein, und wieder etwas Anderes, nach Gottes Ebenbilde geschaffen sein; Letzteres gilt vom Menschen, Ersteres ist der Logos. Die Ebenbildlichkeit ist aber nur in der Seele, nicht auch im Leibe niedergelegt; denn sonst müßte Gott gleichfalls einen Leib haben. Da nur die Seele gottähnlich ist, so kann auch nur der innere Mensch erneuert und ein Nachahmer Gottes werden; gleichwol geht von dieser Würde des geheiligten inneren Menschen, der in seinen Tugenden die Züge Gottes annimmt, auch Etwas auf den Leib desselben über, welcher in Kraft jener Heiligung zu einem Tempel Gottes wird. Überhaupt ist es falsch, wenn Celsus den Menschenleib mit den Thierleibern identificirt. Soll der Menschenleib darum nicht vornehmer und vorzüglicher sein, als jener der Würmer, Frösche, Fledermäuse, weil er aus derselben Materie, wie diese, gebildet ist, so könnte auch den Himmelskörpern kein höherer Rang zuerkannt werden, und doch werden dieselben von den Griechen für sichtbare Götter gehalten. Ausgenommen, Celsus wollte mit Aristoteles neben den vier Elementen einen fünften Stoff, den Äther, annehmen, was aber die Platoniker und Stoiker nachdrücklichst bestreiten. Auf christlichem Standpuncte darf es gleichfalls nicht zugegeben werden (vgl. Psalm 101, 27). Wenn Celsus die Leiber der Menschen und Thiere der gemeinsamen Sterblichkeit beider auf eine gleiche Rang-

stufe stellt, so ist vom christlichen Standpuncte an die zukünftige Unsterblichkeit der Menschenleiber zu erinnern, die freilich nicht ohne Umänderung der Qualitäten (ποιότητες) der jetzigen Leiber eintreten kann. Eine solche Umänderung kann aber nicht als befremdlich und unglaublich erscheinen, wenn man weiß oder wenigstens vielfach annimmt, daß aus dem menschlichen Rückenmarke Schlangen, aus verwesenden Ochsen Bienen, aus dem Pferde Wespen, aus dem Esel Käfer, und aus den meisten Thieren Würmer sich erzeugen. Für Celsus sind freilich derlei Angaben nur Bestätigungen seiner Ansicht, daß die irdischen Dinge nicht von Gott geschaffen seien. Allein selbst für diesen Fall muß Celsus den specifischen Unterschied des Menschenleibes vom Thierleibe zugeben; dieß folgt mit dialectischer Nothwendigkeit aus seinem Satze, daß die Menschenseele ein Werk Gottes sei. Möge Celsus sagen, ob er unter der Menschenseele bloß den vernünftigen Theil derselben, oder auch die Sinnenseele meine. Wenn Letzteres, so muß er alle Thiere als Werke Gottes ansehen, um so mehr, als er der Thierseele so auszeichnende Vorzüge zuschreibt. Meint er bloß die vernünftige Seele, so sind wol alle körperlichen Naturen an sich gleich, und nur durch ihr Verhältniß zu ihren specifischen Seelen verschieden; da aber jeder Körper seiner Seele angemessen ist, so muß der einer höheren Seele eignende Körper auch vornehmer sein als die übrigen, mithin steht der menschliche Leib nicht auf gleicher Rangstufe mit den thierischen Leibern.

Auf ähnliche Weise, wie das Ebenbild Gottes im Menschen, wird von Origenes auch die Erkennbarkeit Gottes mittelst der Logosidee erklärt. Celsus behauptete eine völlige Unerkennbarkeit Gottes, indem Gott außerhalb aller Kategorie oder rationellen Bestimmbarkeit stehe. Origenes gibt nicht undeutlich zu erkennen, daß er dieß rücksichtlich des göttlichen Vaters zugebe; und meint, daß der Logos, welcher als Substanz der Substanzen und Idee der Ideen bereits einer metaphysischen Bestimmtheit unterliege, vermöge dieser Bestimmtheit dem Vater zu subordiniren sei. Gleichwol nennt er den Logos ausdrücklich Gott, und sagt weiters, daß es dem Logos, dessen Bild dem Menschengeiste aufgedrückt ist, auch zukomme, den Geist des Menschen zur geistigen Anschauung der göttlichen Dinge zu erheben. Er sei Mensch geworden, um uns Gott in menschlich faßbarer Weise zu zeigen, und uns im Anblicke seiner Verklärung

zur geistigen Anschauung der Herrlichkeit Gottes und zum geistigen Verständnisse des Gesetzes und der Propheten zu erheben.

§. 51.

Auf diese Geistigkeit des Verständnisses der christlichen Wahrheit legt Origenes fortwährend den Nachdruck gegenüber den Einwendungen seines Gegners; so namentlich auch in Hinsicht auf die den Heiden insgemein so anstößige Lehre von der Auferstehung. Celsus meint, wenn er die Christen von einem Lande der Seligkeit reden hört, daß sie an eine im Himmel befindliche Erde denken, welche Plato als das Urbild der von uns bewohnten Erde annahm. Nun dürfte wol umgekehrt — entgegnet Origenes — Plato aus Mißverstand der prophetischen Verheißungen des A. T. [1]) auf seine Idee einer himmlischen Erde gekommen sein; sowie auch aus Mißverstand der Stelle Jesai. 54, 11. 12 auf die poetische Ansicht, daß der Glanz der irdischen Edelsteine ein Widerschein des Gesteines jener himmlischen Erde sei. Jene falsch verstandenen Hoffnungen der Christen bringt nun Celsus in Zusammenhang mit einer anderen ihnen unterlegten Ansicht, als ob sie darum an eine Auferstehung glaubten, weil sie Gott mit leiblichen Sinnen zu sehen hofften. Sie fallen mithin selber in den idololatrischen Wahn zurück, den sie an den Heiden nicht genug tadeln und verabscheuen können. Wenn der geistige Sinn des Menschen sehend werden soll — ruft er den Christen zu —, muß man das fleischliche Auge verschließen! Aber dieß wissen ja die Christen aus ihrer eigenen Lehre; sie wissen aus der Schrift, wie die sinnliche Augenlust der Eva den geistigen Menschen erblinden machte, und sie hoffen in der Ewigkeit eine Erkenntniß der himmlischen Dinge zu erlangen, die nicht nur den Sinnen, sondern auch dem Geiste des Menschen aus sich unzugänglich ist, also eine höchste, welche durch die erhabenste Philosophie nicht errungen werden kann, gemäß den von Celsus citirten Worten Plato's, daß es schwer sei, den Werkmeister und Vater des Alls zu finden, und wofern man ihn gefunden hätte, fast unmöglich, Alle zu seiner Erkenntniß zu führen. Diese Schwierigkeit fällt für uns Christen weg, die wir den göttlichen Logos zum Lehrmeister

[1]) Z. B. 2 Mos. 3, 8. Vgl. Hebr. 12, 22.

haben. Glaube und Sitte der Christen widerlegt den ihnen gemachten Vorwurf fleischlicher Denkart; sie suchen Gott nicht im Raume, und wissen, daß jede reine Seele ein Tempel Gottes ist; sie wollen Gott nicht mit leiblichen Augen sehen, wol aber glauben sie, ihn einst mit geistigen Augen schauen zu können, da die Geister nach Gottes Ebenbilde geschaffen sind. Es fällt ihnen nicht ein, mit Euripides zu zweifeln, ob ein etwaiges zukünftiges Leben von dem gegenwärtigen verschieden sein werde. Wenn Celsus bemerkt, die Christen wüßten zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem nicht zu unterscheiden, wüßten nicht, daß die sinnliche Anschauung bloß Schein und Täuschung verursache, und nur in dem geistig vernehmbaren Unsichtbaren das Wesen beruhe — so ist hierauf einzig dieß zu erinnern, daß man christlicher Seits einer derartigen Belehrung durchaus nicht bedürfe. Dieß wußten auch die Propheten, und erklärten es, wenn sie sagten, daß man auch für Neugeborne ein Sühnopfer darbringen müsse, da dieselben nicht rein von Sünden seien. Vgl. überdieß Psalm 50, 7; 57, 4. Die ganze Natur der sichtbaren Dinge wird von den christlichen Weisen so tief gestellt, daß sie die Körper nur Eitelkeit nennen (Röm. 8, 20). Der Prophet nennt die Erde, als Aufenthalt des aus dem Paradiese gestoßenen Menschen, den Ort der Bedrängniß (Psalm 43, 20). Welcher Unterschied zwischen dießseitiger, irdischer und jenseitiger, rein geistiger Erkenntniß sei, wird 1 Kor. 13, 12 gelehrt. Die Christen glauben auch nicht, wie Celsus ihnen vorwirft, daß sie einst wieder unverändert aus dem Grabe hervorgehen werden; wir sagen nicht, daß der verweste Körper zu seiner früheren Natur zurückkehre, wie aus dem verwesten Weizenkorn nicht wieder ein Weizenkorn wird; sondern wie diesem eine Ähre entkeimt, so ist dem Körper ein gewisser Wesensgedanke eingesenkt [1], welcher nicht vergeht und in dessen Kraft es geschieht, daß der Körper zum unverweslichen Sein erneuert wird. Celsus meint ironisch, die Christen behielten sich vor, mit heiler Haut aus dem Weltbrand zu entrinnen, in welchem sie alle Nichtchristen nach Herzenslust braten lassen wollen. Es möchte in der That nöthig sein und wol thun — antwortet Origenes —, wenn Jene, welche die Schrift die Thoren dieser Welt nennt, durch die Schrecken der göttlichen Gerichte nach Art einer pädagogischen Zucht

---

[1]) Λόγος τις ἔγκειται τῷ σώματι . . . . .

geläutert und endlich zur Besinnung gebracht werden. Die Vorwürfe über Anbetung der Engel weist Origenes zurück; sie seien wol der göttlichen Natur theilhaftig und werden in der Schrift Götter genannt; aber sie anzubeten, werde nirgends befohlen. Vielmehr müssen alle Gebete durch einen Hohenpriester, welcher über alle Engel erhaben ist, vor den Thron des Vaters gebracht werden. Daraus ergibt sich der Ungrund der weiteren Frage, warum die Christen nicht Sonne, Mond und Sterne ebenso anbeten, wie den Himmel und die Engel. Dürfen sie Letzteres nicht, dann Ersteres um so weniger; es ist widersinnig, Diejenigen anzubeten, welche selber beten, und Gott durch seinen Eingebornen anrufen. (Origenes hält die Gestirne für beseelte Wesen.)

Bei dieser Gelegenheit glaubt aber Celsus auch die Christo gezollte Verehrung und Anbetung nicht ungerügt lassen zu können. „Die Christen verehren einen Gott, der einen sterblichen Leib hat." Aber dieser sterbliche Leib und die menschliche Seele Christi sind durch Theilhaben [1]) an der Gottheit Christi vergöttlichet worden. Wer sich daran stoße, möge die Griechen befragen über die Materie, von welcher sie sagen, daß sie ohne alle Qualität sei, jede Qualität annehme, die ihr Gott gebe, und nach Abwerfung der früheren niederen eine davon verschiedene höhere annehme. Sollte dieses Philosophem wahr sein, könnte es da noch so sehr befremden, daß die sterbliche Hülle Jesu durch den Willen des allwaltenden Gottes in einen ätherhaften göttlichen Leib gewandelt worden sei?

§. 52.

Eine andere Richtung nehmen die Einwürfe des Celsus, wo sich ihm die Anerkennung des unläugbar Guten und Trefflichen im Christenthum unabweislich aufdringt. Dieß kann nicht dem Christenthum als solchem eigen, sondern muß aus der griechischen Philosophie entlehnt sein. Wir Christen behaupten umgekehrt, daß die Philosophen aus der Offenbarung geschöpft, und daß sie, wenn sie vergaßen, was ihnen durch Gottes Erleuchtung offenbar geworden, auf unnütze und nichtssagende Einfälle gerathen sind wie jener gewesen, den Göttern einen Hahn zu opfern.

[1]) Οὐ μόνον κοινωνία, ἀλλὰ δε ἑνώσει τε ἀνακράσει.

Plato sagt irgendwo, daß das höchste Gute in unserer Seele blitzartig aufflamme, wie das Licht aus dem Feuer. Ähnliches ist längst früher in der heiligen Schrift gesagt worden: Oseas 10, 12; Psalm 26, 1; 118, 105; 4, 7; 35, 10; Jesai. 60, 1; 9, 2. Vgl. Joh. 1, 3. 4. 9; 2 Kor. 4, 6; Matth. 25, 4.

Christo Wort Matth. 19, 24 wird für ein Plagiat aus Plato ausgegeben. Nun wird es wol Jedermann lächerlich finden, daß Christus oder der Evangelist Matthäus den Plato gelesen haben sollen. Zudem lauten Plato's bezügliche Worte ganz allgemein; er sagt eben nur, es könne einer nicht zugleich vorzüglich reich und vorzüglich gut sein. Celsus fand nicht der Mühe werth, nachzudenken, warum das unförmliche und höckerige Kameel als Bild des Reichen gewählt werde; er wußte nicht, daß das Kameel, obwol Wiederkäuer, wegen seiner gespaltenen Hufe unter die unreinen Thiere gehöre. Er erkannte nicht, oder wollte nicht erkennen, welche Armuth Christus lobe, nicht den Schmutz und die Hefe der liederlichen Armuth, sondern die edle Armuth im Geiste, welche auch bei Besitzenden möglich ist.

Celsus hat von der christlichen Demuth reden gehört; da er aber nicht weiß, was er sich darunter zu denken habe, so glaubt er, die Christen verstünden unter derselben dasjenige, was Plato meint, wenn er in seinem Werke von den Gesetzen (Buch VII) sagt, daß Derjenige, welcher glücklich sein will, stets fügsam (ταπεινὸς) und wolgeordnet (κεκοσμημένος) die Wege wandeln müsse, welche ihm die unverbrüchliche Gerechtigkeit Gottes weise, welcher Anfang, Mitte und Ende der Dinge sei. Aber die Demuth ist längst vor Plato gepriesen und empfohlen worden Psalm 130, 1—3; zudem ist die christliche Demuth, welche sich freiwillig unter dem starken Arme Gottes beugt (1 Petr. 5, 6) etwas weit Höheres als die Platonische, indem sie mit der Erhebung zum Größten und Höchsten verbunden ist, und sich freiwillig beugt, jedoch ohne Selbstwegwerfung, indem sie nur unter dem starken Arme Gottes sich beugt (d. h. Demuth ist eine religiöse Tugend). Ihr Urbild und Lehrmeister ist Christus, welcher aus seiner Gottgleichheit zu uns Menschen sich herabließ (Phil. 2, 6—8). Von keinem anderen Philosophen ist sie gelehrt worden.

Ihre erhabenen Vorstellungen über Gott und himmlische Dinge sollen die Christen gleichfalls aus Plato geschöpft haben. Celsus

weiß eben nicht, daß die Propheten längst vor Plato über diese Gegenstände weit erhabener gesprochen haben, abgesehen davon, daß Plato mit seiner Bewunderung der himmlischen Dinge in seinem sittlichen Leben nicht Ernst machte; denn als ein ächter Gottesverehrer hätte er Ehebruch und Götzendienst meiden sollen. Plato spricht von einem höchsten König des Weltalls, um welchen und um dessen willen alles Andere ist, und welcher Ursache von Allem ist. Man vergleiche dagegen die erhabenen Schilderungen Gottes Jesai. 6, 2 und Ezech. 1, 5. 10. 18. Plato sagt, daß kein Dichter je den Ort über den Himmeln nach Gebühr zu preisen vermögend sein werde. Nun haben bereits Mehrere behauptet, daß Plato einige seiner Sentenzen aus den Büchern der Hebräer geschöpft habe; und so könnte denn auch der Gedanke eines überhimmlischen Ortes aus der Schrift geschöpft sein (Psalm 148, 4). Die unerforschliche Verborgenheit Gottes, welche Plato so viel Ehrfurcht einflößt, wird im erhabensten Stile in der heiligen Schrift gelehrt: Psalm 17, 12; 103, 6; 2 Mos. 20, 21; 24, 1 (vgl. weiters 2 Kor. 2, 10; Matth. 11, 29; Kol. 1, 15). Ob es sieben Himmel gebe, oder wie viele ihrer sonst seien, sagt die Schrift nicht; ebenso wenig, ob darunter die Planetenkreise zu verstehen seien, wie die Griechen annehmen, oder etwas Verborgeneres und Geheimnißvolleres. Plato, und Celsus mit ihm, lassen die Seelen vom Himmel herab und von der Erde zum Himmel hinauf durch die Planetensphären schweben; ob die Himmelsleiter in der Vision Jakob's etwas Ähnliches oder noch Geheimnißvolleres andeute, läßt sich nicht sagen. Philo hat eine bemerkenswerthe Abhandlung hierüber [1]), in welcher das ganze Universum in seiner gottgegründeten Ordnung als eine Stufenleiter, die zu Gott hinanführt, beschrieben ist.

Celsus lobt an Plato, daß er seine Weisheit ohne solche Zuthaten darbiete, wie sie der christlichen Lehre beigegeben sind; daß er seinen Freunden und Anhängern nicht zumuthe, sich Gott so und so vorzustellen und seine Lehre als Botschaft vom Himmel und Offenbarung des Sohnes Gottes zu halten, der so und so beschaffen sei. Darauf läßt sich am Passendsten antworten mit dem Hinweise auf den schon erwähnten Glauben vieler Platoniker, ihr Meister sei Apollo's Sohn gewesen. Ähnliches wurde auch anderen be-

---

[1]) De somnis.

rühmten Philosophen von ihren Verehrern nachgesagt. Wie viel Wunderbares hat Pythagoras selber von sich vorgegeben! Dem hyperboreischen Priester Abaris, der ihn für den bei den Hyperboräern verehrten Apollo erklärte, soll er einen elfenbeinernen Schenkel seines Leibes gezeigt haben, zur Bestätigung, daß Abaris sich nicht geirrt habe. Ein anderes Mal soll er behauptet haben, den Schild zu erkennen, welchen er trug, da er in der Gestalt des Euphorbus auf Erden wandelte. Ebenso verhält es sich mit dem Schwane, welchen Sokrates eine Nacht früher, als Plato sein Schüler wurde, im Traume sich in den Schooß fliegen sah, mit dem dritten Auge Plato's, mit dem Dämon des Sokrates.

Celsus, welcher so Vieles vorbringt, um die Erhabenheit der Platonischen Weisheit über die christliche Lehre zu zeigen, verschweigt eine Stelle aus den Briefen Plato's, in welcher dieser Philosoph seine Sehnsucht und Hoffnung ausspricht, daß die Menschen im Streben nach wahrer und echter Weisheit Gott einst noch deutlich erkennen mögen, wofern sie ihn betend suchen; womit Plato auf den Sohn Gottes hinweist.

Andere Beschuldigungen über Entlehnungen christlicher Lehrsätze aus heidnischer Philosophie und Theologie betreffen solche Ansichten, welche nicht von den rechtgläubigen Christen, sondern von Häretikern festgehalten werden. Hieher gehört das von Celsus ausführlich beschriebene Diagramm oder Weltsymbol, welches nach Celsus aus den Mythrasmysterien der Perser entlehnt ist. Celsus wäre schuldig gewesen, die Bücher des A. T. und N. T. nachzulesen, um sich zu überzeugen, was sich in denselben über die in jenem Diagramm symbolisirten Dinge finde (Ezech. c. 48; Offenb. c. 21; 4 Mos. über die Construction des hebräischen Kriegslagers). Ähnlicher Weise verhält es sich mit seinen Auslassungen über das Siegel des Geheimnisses und andere damit verbundene blasphemische Formeln, welche den Ophiten angehören, und theils aus der Magie der Perser, theils aus Entstellungen hebräischer Formeln und Ausdrücke herrühren. Anderes, wie der die sieben Planetenkreise umschließende Leviathan (Weltseele) ist entweder aus der mißverstandenen Stelle Pred. 1, 6 [1]) oder gleichfalls aus dem ophitischen Gnosticismus entnommen, Anderes wahrscheinlich aus der Lehre des Valentinus (die

[1]) In circuitu pergit spiritus et in circulos suos revertitur.

Bäche der irdischen Kirche und der Beschneidung, die Jungfrau Prunikos, von welcher eine Kraft ausströmt u. s. w.). Die Lehre vom Satan stellt Celsus mit den mythologischen Giganten, mit dem ägyptischen Typhon u. s. w. zusammen; er faßt den Satan manichäisch als Princip der Materie auf, und bemerkt, daß bereits Pherecydes und Heraklit durch allegorische Interpretation des Homer (Iliad. I, 590; IV, 18 ff.) Ähnliches deducirt hätten, als ob die biblische Lehre vom Bösen nicht eine ganz andere und weit ältere wäre! [1])

§. 53.

Wenn Origenes gewisse Vorstellungen seines Gegners aus einer unberechtigten Identification der christlichen Lehre mit häretischen Entstellungen derselben erklärt, so macht dieser den Christen schon den Umstand, daß es Secten unter ihnen gebe, zum Vorwurfe. Als ob solche Erscheinungen nicht allenthalben vorkämen, und gerade an die trefflichsten Dinge am allermeisten sich anschlößen! Gibt es nicht auch in der Philosophie, in der Medizin, in allen anderen Wissenschaften Meinungsverschiedenheiten und Parteiansichten? Leider sind diese — wie die Menschen nun einmal beschaffen sind — auch auf dem Gebiete der religiösen Wahrheit unvermeidlich. Der Apostel Paulus sagt, es müsse Häresieen geben, auf daß die Erwählten offenbar werden. Sie entstanden nicht erst in Folge der Ausbreitung der christlichen Lehre, wie Celsus behauptet, sondern traten gleich anfangs hervor, weil es eben schon damals, wie zu jeder anderen Zeit, Menschen gab, welche in den Geist der christlichen Lehre und Übung nicht eindrangen. Und jene Secten, welche Celsus im Auge zu haben scheint, stehen von der wahren christlichen Lehre so weit ab, daß sie nicht einmal den Namen Jesu mit den rechtgläubigen Christen gemein haben. Aus dem Vorhandensein solcher Secten auf eine störrische Zwietracht im Kreise der wahren Bekenner Christi

---

[1]) Zur näheren Erläuterung über den hier nur vorübergehend angedeuteten Inhalt des Abschnittes Contr. Cels. VI, c. 22—47 vgl. de la Rue's Anmerkungen zum bezüglichen Texte des Origenes, und die der Ausgabe de la Rue's (Tom. I, p. 934 ff.) beigeschlossenen Observationes Joannis Croii ad Origenis librum sextum adversus Celsum. — Über die Prunikos vgl. Irenaeus adv. haer. I, 30; eine etymologische Erklärung ihres Namens bei Epiphanius adv. haer. (haer. 25, n. 4).

schließen wollen, kann nur Demjenigen beifallen, welcher von christlichem Wesen gar keine nähere Kenntniß hat. Es wäre denn, daß Celsus schon darin, daß die Christen nicht Heiden geblieben sind, das Zeichen eines störrischen Geistes erblicken wollte. In der That sieht er in der Abkehr vom heidnischen Cult eine schwere Impietät gegen die von den Vätern ererbten Gesetze und staatlichen Institutionen; jeder Staat soll bleiben, wie er sich vom Anfange gebildet. Aber sind denn die heidnischen Staaten etwas rein Ursprüngliches, oder sind sie nicht vielmehr in Folge einer Auflehnung gegen eine einstmals bestandene bessere Ordnung entstanden? Anfangs redeten alle Menschen eine einzige göttliche Sprache, und bewahrten sie auch so lange, als sie einträchtig gegen Morgen wohnten und des göttlichen Lichtes sich erfreuten; als sie aber von diesem sich abkehrten, wurden sie von dem Höchsten verschiedenen Engeln, strengeren oder milderen, je nachdem sie mehr oder weniger weit vom Aufgang weggezogen waren, zur Zucht und Bestrafung übergeben. Diese führten nun jene Völker in die verschiedenen Länder und Zonen der Erde, und gaben ihnen ihre besondere Sprache und solche Gesetze und Einrichtungen, welche sie entweder durch ihre Strenge bessern, oder durch ihre Schlechtigkeit der Sünde überdrüssig machen sollten. Darauf deuten manche Mythen der Hellenen und Barbaren hin (z. B. was über die Theilung Ägyptens gesagt wird, bei welcher Sais der Minerva zufiel, welche auch Attica's Schutzherrin ist), besonders aber 5 Mos. 32, 8. 9. Dieser Ursprung der Gesetze und Institutionen in den einzelnen Ländern erklärt es hinreichend, daß die Christen sich für berechtiget halten, dieselben zu durchbrechen, und ihnen jene höheren und göttlicheren zu substituiren, welche Jesus als der Mächtigere (über den Engeln) heiligte, indem er uns von Fürsten dieser Welt (von den Engeln) erlöste. Sie würden gegen ihr Gewissen handeln, wenn sie sich Jenem nicht unterwerfen würden, der heiliger und mächtiger ist als alle Fürsten, und zu welchem Gott gesprochen hat: So du es von mir heischest, will ich dir die Völker als Erbe zuweisen, und alle Länder des Erdkreises als dein Eigenthum bestätigen. Hervorgegangen aus der Mitte der Juden, weidet unser Fürst und Lehrer alle Völker der Erde mit dem Worte seiner Lehre. Was nun derselben in den ererbten staatlichen und volksthümlichen Institutionen der Reiche und Nationen widerspricht, muß dem natürlichen Gesetze

weichen, dessen Urheber Gott ist; gegen Gottes Gebot an ererbten Gesetzen festhalten, wäre eine Impietät und ein Frevel wider Gott. Celsus hält es für unmöglich, daß alle Völker unter die Herrschaft Eines Gesetzes sollten gebracht werden können. Wir Christen zweifeln an dieser Möglichkeit nicht. Daß nicht alle leiblichen Gebrechen und Krankheiten heilbar seien, mag wahr sein; ebenso gewiß ist aber, daß es kein Gebrechen der Seele gebe, welches nicht sollte geheilt werden können; es steht in der Macht des freien Menschenwillens, gut zu handeln, und dem göttlichen Logos sich zu conformiren; es steht in der Macht des Logos, die Seelen zu heilen, und ihnen die volle Gebrauchsfähigkeit des freien Willens zu geben. Celsus klagt, daß die Christen gegen das Wohl des bestehenden Staates ganz gleichgiltig wären, und für denselben Nichts leisteten. Diese Klage ist ungerecht; sie wirken für denselben durch ihr Gebet, sie fördern sein Wohl durch ihre Tugenden, namentlich durch ihre Enthaltsamkeit und Mäßigkeit, durch Vermeidung von Prunk und Aufwand. Obrigkeitliche Ämter und Betheiligung am Kriegsdienste lehnen sie nicht aus Gleichgiltigkeit gegen die Wohlfahrt des Staates ab, sondern weil ihnen die Functionen eines höheren Berufes zugefallen sind, deren Entrichtung für das wahre Wol der menschlichen Gesellschaft unerläßlich ist. Sie sind ein gottgeweihtes, priesterliches Geschlecht; wenn die Heiden ihren eigenen Priestern nich zumuthen, das Schwert zu führen, sondern sich zufrieden geben, daß dieselben für den glücklichen Ausgang der Heerzüge und Schlachten beten und opfern, so kann man den Christen als Dienern und Priestern Gottes nicht ein Mehreres zumuthen, und dieß um so weniger, da ihr Gebet die mächtigste und siegreichste Waffe gegen die Dämonen, die Anstifter und Nährer feindseliger Zwietracht und blutiger Kriege, ist. Die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen sind ein ständiges Kriegslager zum Streite für die Sache des Kaisers. Aber — fragt Celsus — wo sind denn die Tempel und Altäre der Christen? Er weiß eben nicht, daß jede gerechte Christenseele ein Altar ist, von welchem der geistige Opferduft frommer Gebete zum Himmel emporsteigt (Offenb. 5, 8; Psalm 140, 2). Als Statuen und Weihgeschenke sind die durch den göttlichen Logos in den frommen Christenseelen herausgebildeten Tugenden anzusehen, durch welche der Erstgeborne vor aller Creatur (Kol. 1, 15) nachgebildet wird; Gerechtigkeit, Maaßhaltung, Stärke, Weisheit, Fröm-

migkeit und alle sonstigen Christentugenden sind die Standbilder, die von uns Christen in unseren Tempeln zur Ehre des Herrn aufgerichtet werden. Wie die Statuen in den griechischen Tempeln von unterschiedlichem Werthe sind, so gibt es auch Unterschiede im Range und Heiligkeitsgrade unserer lebendigen Gottesbilder; aber an keines derselben reicht auch nur von ferne das berühmteste aller heidnischen Götterbilder heran. Das herrlichste und vornehmste Gottesbild aber ist Christus, welcher von sich sagte, daß der Vater in ihm sei. Gott wohnt aber nicht bloß in Christus, sondern in allen Frommen und Gerechten (2 Kor. 6, 16; 3 Mos. 26, 12; Joh. 14, 23); und wenn so jeder Gerechte ein Tempel ist, so bilden alle einzelnen Gläubigen die Steine eines großen geistigen Tempels, dessen Fundament die Propheten und Apostel, dessen Eckstein Christus ist. Auf diesen wundervollen Bau deutet der Prophet[1]) hin, wenn er die Herrlichkeiten der neuen Jerusalem weissagt, die gegründet sein soll auf Saphirgestein, und Zinnen von Jaspis, Thore von Krystall, und Mauern und Wälle von erlesenem Edelgestein aller Art haben soll. Dieses erlesene Edelgestein sind die Gerechten, geschmückt mit Tugenden aller Art, von welchen die Einen wie Karfunkel, Andere wie Saphir glänzen, Andere wie Jaspis oder durchsichtiger Krystall schimmern, Alle herrlich, Alle Spiegel des lebendigen Gottes, zu Einem großen und wundervollen Baue von unnennbarer Herrlichkeit und Schönheit sich zusammenfügend.

§. 54.

Als den bedeutendsten Vertreter des sinkenden Heidenthums erkannten die altchristlichen Literatoren den Neuplatoniker Porphyrius, dessen Lebenszeit[2]) in die zweite Hälfte des 3ten Jahrhunderts fällt. Seine „fünfzehn Bücher gegen die Christen“[3]) sind nicht mehr vorhanden; aus den bei Eusebius, Theodoretus, Hieronymus vorkommenden Angaben läßt sich so viel erkennen, daß er seine Angriffe vornehmlich gegen die göttliche Auctorität der heiligen Schriften richtete[4]). Er suchte in denselben unvereinbare Widersprüche auf-

[1]) Jesai. 54, 11—14.

[2]) Näheres darüber in Fabricii Bibliotheca Graeca. Tom. IV, p. 217.

[3]) *Κατὰ Χριστιανῶν λόγοι ιε΄.*

[4]) Euseb., Praeparat. evang., Lib. X, c. 9.

zudecken, tadelte die allegorische Erklärung der heiligen Schrift, namentlich an Origenes, welche er in anderer Hinsicht hochstellt [1]), stieß sich an dem in Gal. 2 erzählten Streite zwischen Petrus und Paulus [2]), und hielt dafür, daß die Daniel'sche Prophetie erst in den Tagen des Antiochus Epiphanes abgefaßt worden sei [3]). Diese seine Angriffe wurden durch zahlreiche Widerlegungsschriften, nach Angabe des Lucius Dexter, eines Zeitgenossen und Freundes des heiligen Hieronymus, von wenigstens dreißig Auctoren, erwidert; darunter zeichneten sich vornehmlich jene des heiligen Methodius, Bischofes von Patara, des Eusebius von Cäsarea und des Apollinaris von Laodicea aus [4]), welche jedoch gleich den übrigen [5]) bis auf einzelne spärliche Reste verloren gegangen sind. Somit wäre über die Beziehungen der altchristlichen Apologeten zu Porphyrius nichts Weiteres zu berichten, wenn er nicht zugleich auch durch anderweitige Kundgebungen ihr Interesse in hohem Grade erregt hätte, wovon sich in den Schriften der alten Kirchenschriftsteller zahlreiche Belege finden. Die christlichen Apologeten fanden nämlich in dem Dissense mit der heidnischen Theologie und Volksreligion, welchen Porphyrius in anderen seiner Schriften unverholen hervorstellte, und in den zur Begründung desselben gesammelten Belegen willkommene

---

[1]) Euseb., Hist. Eccl., VI, 19.

[2]) Hieron., Prooem. comm. ep. ad Gal.; Ep. 89 ad Augustinum.

[3]) Hieron., Prooem. comm. in Danielem; in Matth. c. 24.

[4]) Scripserunt contra nos Celsus et Porphyrius — berichtet Hieronymus — Priori Origenes, alteri Methodius, Eusebius et Apollinaris responderunt. Quorum Origenes octo scripsit libros, Methodius usque ad decem millia procedit versuum, Eusebius et Apollinaris 25 et 30 volumina condiderunt. Ep. ad Magnum. In ep. 65 (ad Pammachium) nennt Hieronymus die 30 Bücher des Apollinaris libros fortissimos und egregia volumina. Vincentius Lerinensis sagt von diesem Werke: Quid Apollinare praestantius acumine, exercitatione, doctrina? Quam multas ille haereses multis voluminibus oppressit? Quot inimicos fidei confutavit errores? indicio est opus illud, triginta, non minus librorum, nobilissimum et maximum, quo insanas Porphyrii calumnias magna probationum mole confudit.

[5]) Zu diesen gehören die von Philostorgius gegen Porphyrius gerichtete Schrift, deren Philostorgius selber in seiner Hist. Eccl. X, 10 gedenkt. Ferner Diodor's von Tarsus Libri VIII contra assertores fati, gegen Plato, Aristoteles, Porphyrius gerichtet.

Beweismittel, von welchen sie im Kampfe gegen die heidnische Superstition vielfach Gebrauch machten. Es fügte sich merkwürdig genug — bemerkt Theodoret[1] —, daß die Lüge selber Waffen gegen die Lüge bot, und der Feind der Wahrheit wider sein Wollen für die Wahrheit zeugen mußte; es ergieng dem Porphyrius wie dem weissagenden Balaam, in dessen Munde sich die bereit gehaltene Lästerung[2]) unwillentlich in eine Segnung verwandelte; es erfüllte sich an Porphyrius der änigmatische Spruch Samson's: Ex ore comedentis exivit cibus, et ex forti dulcedo. In seinem Briefe an den ägyptischen Priester Anebon, den Lehrer des Jamblichus, spricht er offen aus, daß in der ägyptischen Landschaft Annabis ein Mensch als Gott geehrt werde, daß demselben auf Altären Opfer dargebracht und in regelmäßigen Fristen auch Speisen zum Genusse vorgesetzt werden. In seiner Schrift *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* sagt er, daß böse Dämonen sich als Götter ausgeben, am Dampfe der Opfer Lust haben, weil dadurch ihre geistige und leibliche Kraft genährt werde; daß sie lügenhafte Wesen sind, zu bösem Zauber sich hergeben, bei Bereitung von Liebestränken sich hilfreich erweisen und Urheber der Magie seien. Den Pluto und die Hekate bezeichnet er als die Fürsten der bösen Geister; Pluto ist ihm mit Serapis identisch, und der dreiköpfige Hund desselben das Symbol seines Schaltens in den drei Elementen Luft, Wasser, Erde. Porphyrius weiß nicht, was er davon halten soll, daß diese Dämonen, welche doch als Götter über den Menschen stehen sollten, sich dem Willen der Menschen fügsam zeigen, und daß sie an schändlichen und ver-

---

[1]) Graec. affect., serm. 3, Opp. (ed. Paris. 1642) Tom. IV, p. 517.

[2]) Porphyrius wird ständig als Lästerer und Wahrheitshasser *κατ' ἐξοχὴν* dargestellt, vermuthlich, weil ihm zufolge seiner näheren Kenntniß der christlichen Lehre sein Unglaube desto schwerer angerechnet wurde. Er heißt bei Eusebius *ὁ ταῖς καθ' ἡμῶν λαμπρυνόμενος δυςφημίαις καὶ ψευδηγορίαις — ὁ πάντων δυσμενέστατος καὶ πολεμιώτατος Ἑβραίων τε καὶ ἡμῶν* (Praep. I, 9; IV, 6). Bei Theodoret: *Ὁ κατὰ τῆς ἀληθείας λυττήσας — ὁ τῆς ἀσεβείας γενόμενος πρόμαχος κατὰ θεοῦ τῶν ὅλων τὴν ἀκόλαστον ἐκίνησε γλῶτταν — ὁ τῆς ἀληθείας ἀντίπαλος — ὁ ἄσπονδος ἡμῶν πολέμιος, τὴν προφανῆ κατὰ τῆς ἀσεβείας ἀναδεξάμενος μάχην — ὁ πάντων ἡμῖν ἔχθιστος.* (O. c., Serm. 1. 2. 3. 10. 12.) Hieronymus nennt ihn stultum, blasphemum, vesanum, impudentem, sycophantam, calumniatorem ecclesiae, rabidum adversus ecclesiam canem.

worfenen Dingen eine ganz besondere Freude zu haben scheinen. Noch widersinniger kommt es ihm vor, daß nicht bloß Dämonen, sondern selbst die königliche Sonne und die Gestirne von jedem, auch dem gemeinsten Menschen durch läppische Drohungen, z. B. daß man den Himmel durchbrechen, die Mysterien der Isis verrathen wolle u. s. w., sollten gezwungen werden können, zu sagen, was man von ihnen zu erfahren wünscht. Die Orakel sind nach ihm täuschende Aussprüche der Dämonen [1]; der Orakelspruch Apollo's, daß man den Göttern der Erde und Unterwelt ebenso, wie jenen des Wassers, der Luft und des Äthers opfern soll, ist schlechthin verwerflich, und man kann überhaupt Jene gar nicht für Götter gelten lassen, welche blutige Thieropfer fordern. Ein einsichtiger und besonnener Mann wird sich hüten, ihnen zu opfern, um ja nicht irgend welche Gemeinschaft mit ihnen einzugehen. Diese Bedenken äußernd muß sich Porphyrius noch die Mühe nehmen, den in hinkenden Versen gegebenen Ausspruch des pythischen Gottes in eine lesbare Form umzugießen, und von mancherlei Sprachfehlern zu reinigen, welche der Pythier nicht zu vermeiden gewußt hatte.

Eusebius, dessen Praeparatio evangelica von Theodoret ohne Zweifel benützt wurde, verbreitet sich über die erwähnten Allegationen aus Porphyrius ausführlicher, und beleuchtet dieselben mit Rücksicht auf die Stellung, welche Porphyrius überhaupt der traditionellen hellenischen Theologie gegenüber einnimmt [2]. Porphyrius habe eine philosophische Umdeutung der hellenischen Mythologie versucht; er stehe mit diesen seinen Bemühungen nicht vereinzelt da, vor ihm hätten schon Mehrere denselben Versuch gemacht [3], und die Ergebnisse desselben für den ursprünglichen Sinn der heidnischen Theogonieen und Götterfabeln ausgegeben. Das Resultat solcher Bemühungen war aber nichts Anderes, als eine Art philosophischer Naturlehre ohne irgend welchen religiösen Gehalt. So sagt Plutarch, Bacchus bedeute die Berauschung, Juno die Ehe; wenn die Priesterinnen der Juno den Priestern des Bacchus zurufen, sie mögen

---

[1]) Theodoret. O. c., Serm. 10, p. 626 ff.

[2]) Praeparatio evangelica, Lib. III, c. 2 ff.

[3]) Vgl. oben §§. 35 u. 45, die Urtheile Tatian's und Athenagoras' über solche Umdeutungsversuche.

sich hüten, den Epheu des Bacchus in den Tempel der Juno zu bringen, so heißt dieß so viel, daß die Gatten sich nicht berauschen dürfen, um den Zweck ihrer ehelichen Verbindung nicht zu beeinträchtigen. Die Ehe von Jupiter und Juno bedeutet das Verhältniß von Sonne und Erde; daß der Juno, die auf dem Cythäron mit Jupiter sich vermählte, bisweilen Latona (Λητώ) substituirt wird, erklärt sich aus der Bedeutung des Wortes Λητώ (Vergessenheit), weil die Nacht, die Zeit der Eheschließung, Alles in Dunkel und Vergessenheit taucht. Apollon (d. i. ἀπαλλάττων oder ἀπολύων, von Krankheiten befreiend) ist ein Sohn der Juno, und Mars (Ἄρης, gleichsam ἀρήγων, im Streite Hilfe bringend) ein Sohn der Latona, und beide sind als Sonne und Mars die glänzendsten Gestirne am Himmel, um anzudeuten, daß alles in der Verborgenheit Entstandene durch seine Geburt an das helle Licht des Tages gestellt werde. Eine griechische Mythe erzählt, daß Jupiter eine zeitweilige Abneigung der Juno gegen ihn durch Erregung ihrer Eifersucht heilen wollte. Zu dem Ende stiftete er den Böotier Alalkomenes an, aus einer gefällten Eiche eine Statue zu verfertigen, und das menschenähnliche Bild mit einem Brautanzuge zu bekleiden. Jupiter stellte sich an, als ob er mit diesem Bilde, der bräutlich gekleideten Dädala, Hochzeit halten wolle, und veranstaltete ein glänzendes Vermählungsfest. Auch Juno erfuhr davon, und kam dazu; die Täuschung erkennend, versöhnte sie sich mit ihrem Gatten, und führte sogar, zum Zeichen der Versöhnung, das Dädalafest ein, verbrannte jedoch später dennoch die Statue. Der Zwiespalt zwischen Jupiter und Juno bedeutet die Störung der rechten Ordnung in der Elementarwelt und des rechten Verhältnisses zwischen Hitze (Jupiter) und Nässe (Juno). Wird das Feuer nicht durch das feuchte Element gemäßiget, so verursacht es Dürre und Unfruchtbarkeit; und umgekehrt bringt die ungeordnete Übermacht des feuchten Elementes Überschwemmungen und unaufhörliche Regengüsse. In ähnlicher Weise wurde, wie Manetho und nach ihm Diodor erzählt, die ganze ägyptische Götterlehre auf die Elementarkräfte der Natur gedeutet; Osiris und Isis bedeuten Sonne und Mond, d. i. die Ursachen der Wärme und Feuchtigkeit; Minerva, die Tochter Beider, ist die Luft, welche von den Kräften Beider etwas an sich hat, und zufolge der Bläue der Luft die Blauäugige heißt. Ceres ist die Alles hervorbringende Erde, worauf auch ihr Name Δημήτηρ hin-

weist, eigentlich *Γῆ μήτηρ*, welche Ausdeutung der Orphische Vers bestätiget:

Γῆ μήτηρ πάντων, Δημήτηρ πλουτοδότειρα.

Ocean ist ein ägyptisches Wort, und heißt Mutter der Speise. Die Ägypter nannten ihren Nil Ocean; und weil sie vom Ocean alle ihre Götter abstammen ließen, so hießen Okeanus und Thetis auch in der griechischen Mythologie die Erzeuger aller Götter. Jupiter ist der allgemeine Lebensgeist. Diese fünf Götter oder Elemente wandeln alle 1000 Jahre einmal in Menschengestalt oder unter einer anderen Gestalt sichtbar über die Erde, wie Orpheus von den ägyptischen Priestern erfahren. Daß die ägyptischen Götter nicht vollkommen als Menschen, sondern in einzelnen Theilen ihrer Körper auch thierähnlich gestaltet sind, soll nach Porphyrius ausdrücken, daß die Menschen an die engste Genossenschaft mit den Thieren angewiesen sind.

Eben nun Porphyrius machte, in seinem mehrerwähnten Briefe an Anebon [1]), neuerdings den Versuch, der altägyptischen Theologie einen ganz besonderen geistigen Gehalt abzugewinnen, indem er die Ideen Plato's und anderer Philosophen in sie hineintrug. Er kündiget sein Unternehmen sehr pompös an:

Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστὶ, θύρας δ' ἐπίθεθε βέβηλοι.

Alles soll an den Götterbildern bedeutungsvoll sein; sie werden aus Gold, Krystall, Elfenbein verfertiget, um ihr lichtglänzendes ätherisches Wesen und ihre Schönheit auszudrücken. Die Verschiedenheit ihrer Gestalten, Attribute, Geschlechter, Ehe oder Jungfräulichkeit soll ihre Unterschiede voneinander kenntlich machen. Diese Statuen drücken im Grunde dieselben kosmischen Ideen und Weltkräfte aus, welche durch geometrische Zeichen symbolisch ausgedrückt werden: der Cirkel die Ewigkeit und den Alles umschließenden obersten Himmelskreis = Jupiter, Äther; die verschiedenen Kreisausschnitte den wechselnden Mond, die Pyramiden und Obelisken das Feuer, der Kegel die Sonne, der Cylinder die Erde, das von einer geraden Linie durchzogene Dreieck die Generation. Aus Orpheus will er weiters beweisen, daß Jupiter die Weltseele sei; derselbe wird in Menschengestalt dargestellt, weil er gleich einem menschlichen

[1]) Vgl. über Porphyr. ep. ad Anebontem Aug., Civ. Dei X, c. 11.

Künstler die Welt nach Ideen formte. Er wird sitzend dargestellt, um seine unerschütterliche Macht auszudrücken; die oberen Theile seines Körpers sind unbedeckt, weil er den höheren geistigen Naturen mehr kenntlich ist, während er nach Unten bedeckt ist, d. i. den niederen Weltkreisen nur verhüllt sich zeigt. Er hält in der Linken den Scepter, weil in der linken Seite des Körpers das Herz, der vornehmste Theil des Körpers, ruht, von welchem alles Leben ausgeht; die ausgestreckte Rechte hält einen Adler oder ein Victoriabild, weil der Adler in den Höhen gebietet, und weil Jupiter alles Andere sich dienstbar gemacht. — Gegen alles Dieses ist nun erstlich zu erinnern, daß Porphyrius der ägyptischen und der Orphischen Theologie etwas unterschiebt, woran Orpheus und die alten Ägypter gar nicht dachten. Die ältesten Götterbilder wurden, wie Plutarch bemerkt, nicht aus kostbaren Stoffen, sondern aus schlichtem Holze verfertiget. Also kann von einer im Stoffe selber liegenden Symbolik gar keine Rede sein. Dem Orpheus schiebt Porphyrius den Begriff eines geistigen Weltgestalters unter, während aus den von ihm citirten Orphischen Versen klar hervorgeht, daß Orpheus der Gedanke an eine reine Geistigkeit völlig fremd war, und eben die Vorstellung eines überweltlichen Gottes, indem er vielmehr das Weltganze selber für Gott, und die einzelnen Theile des Weltganzen für die besonderen Götter hielt. Und abgesehen hievon, wie unvollkommen ist der Gott, welchen Porphyrius nach Art eines menschlichen Künstlers bilden läßt! Kann dieser etwas Geistiges hervorbringen? Ist er im Stande, ohne Stoff Etwas darzustellen, und etwas Stoffloses, rein Geistiges auszudrücken? Zudem verwickelt sich Porphyrius in seinen Erklärungen fortlaufend in Widersprüche, welche das Haltlose seiner allegorischen Umdeutung zur Genüge darlegen. Einmal sagt er, der Äther sei der Verstand Jupiter's; dann sagt er wieder, die Juno sei eine ätherische Kraft von feinster Materialität — also müßte Jupiter's Verstand auch eine Materie sein. Übrigens theilt er die luftartige Materie in zwei Schichten, in eine obere und untere; die obere, ätherhafte, ist Juno (*Ἥρη* von *ἀήρ*), die unter dem Monde, welche abwechselnd licht und dunkel, ist Latona (*Ληθώ*). Diese soll die Mutter des Apollo und der Diana, d. i. der Sonne und des Mondes, sein. Welcher Widersinn, daß das Höhere seine hervorbringende Ursache in einem Niederen haben soll! Ist denn die Luft die Ursache der Erleuch-

tung, wird sie nicht vielmehr erleuchtet? Nicht hervorbringend, sondern empfangend verhält sie sich zum Lichte und zu den Gestirnen. Vesta bedeutet nach Porphyrius die Productivität der Erde im Allgemeinen, Rhea die Productivität des steinigen und gebirgigen Landes, Ceres jene des ebenen und fruchtbaren Landes. Also Rhea, die Göttermutter, Jupiter's Mutter, muß sich damit begnügen, das Sinnbild der kargsten Production der Erde zu sein? Weiters sagt er, der Raub der Proserpina durch Pluto und deren Entführung in die Unterwelt bedeute die Verborgenheit des Samens in der winterlichen Erde, Pluto die Sonne, sofern diese im Winter sich länger unter der Erde aufhält, als sie über der Erde erscheint. Bacchus ist im Unterschiede von Proserpina, dem Symbol der Samenfrüchte, das Symbol der Obst- und Schalenfrüchte; der entmannte Attis das Symbol der Frühlingsflora, die keine Früchte bringt, Adonis das Symbol der reifen Samenfrüchte, Silenus das Symbol des allgemeinen Lebensgeistes der Natur. Darauf weisen seine Attribute hin; sein blumenbekränztes, strahlendes Haupt bedeutet den glänzenden, um die Erde sich drehenden Himmel, dessen Bewegungen alles Leben der Erde anregen; sein dichtes, langes, weit herabfallendes Haupthaar die dunstige und dunkle Atmospäre. Und weil der die Erd-Natur beseelende Geist zugleich ein Geist der Weissagung ist, durch welchen den Menschen das ihnen festgesetzte Schicksal (τὰ τεϑειμένα) kund wird, so wurde auch eine Göttin Themis als Personification dieses Geistes der Weissagung verehrt. In dieser Erklärung ist zunächst anstößig, daß man Dasjenige, was der Mensch nach Gefallen gebraucht und genießt, die ganze Welt der Pflanzen und Vegetabilien für etwas Göttliches nehmen und verehren soll. Ferner begreift man nicht, warum Silenus, der doch in der heidnischen Mythologie einen so unbedeutenden Rang einnimmt, hier zu einer so hohen Bedeutung emporsteigt, so daß er eigentlich alle anderen Götter überragt und dem Jupiter gleichsteht. Daß überdieß auch die sündhaften Regungen der Sinnlichkeit als Götter, als Satyre und Bacchantinnen dargestellt werden, sei nur vorübergehend zur Charakterisirung des Geistes heidnischer Theologie und ihrer Ausdeutung bemerkt. Diese Ausdeutung ist übrigens auch deßhalb falsch, weil sie mit den Zeugnissen in Widerspruch steht, welche die Götter in den Orakeln über sich abgelegt haben; denn sie reden da von ihren Vätern

und Müttern, von ihrer Geburt und ihren Handlungen und Erlebnissen auf Erden; also sind sie offenbar als concrete, individuelle Persönlichkeiten, nicht als unpersönliche und allgemeine Naturkräfte zu denken. Porphyrius selber führt mehrere dergleichen Orakelsprüche an, die keinen Zweifel übrig lassen, wofür man die durch die Orakel sich offenbarenden Götter zu halten habe: nicht für ungewordene Wesen, auch nicht für unpersönliche allgemeine Naturkräfte — also lediglich für Dämonen [1]).

Übrigens ist das heidnische Orakelwesen — fährt Eusebius fort [2]) — und überhaupt das heidnische Gottesdienstwesen theils durch Gott, theils durch die heidnische Aufklärung selber gerichtet worden. Gewiß ist es merkwürdig, daß die berühmtesten Heiligthümer, der Tempel zu Delphi, der Tempel auf dem Capitol, das Heiligthum der Vesta, das berühmte Olympische Götterbild, das Serapeum zu Alexandrien theils durch Einschlagen des Blitzes, theils durch Brandlegung zerstört und in Asche verwandelt worden sind. Die Peripatetiker, Cyniker und Epikuräer machten aus ihrem Unglauben an die Orakel kein Hehl; und Diejenigen, welche, wie Porphyrius, sich bemühen, den alten Orakelglauben und Opferdienst noch einmal zu Ehren zu bringen, verwickeln sich in Widersprüche, die schlechterdings nicht zu vermeiden waren, da die Gedanken und Vorstellungen des reformirten Heidenthums mit jenen des im Gottesdienst- und Orakelwesen repräsentirten Volksglaubens nun einmal schlechterdings nicht zusammengehen. Zum Verständniß dessen muß, ehe die Ansicht des Porphyrius näher dargelegt wird, bemerkt werden, daß die Griechen vier Arten von Gottheiten unterschieden, den höchsten Gott, dann die Himmelsgötter, deren Machtbereich bis zur Mondessphäre herabreicht, die Dämonen, welchen der Luftkreis bis auf die Erde herab zugewiesen ist, und endlich die Seelen der Heroen im Unterreiche. Wir Christen verehren statt der Himmelsgötter die Engelcreaturen, die Dämonen aber sind für uns verworfene Geister, deren Benennung *δαίμων* nicht, wie die Griechen wollen, mit *δαήμων* gleichbedeutend, sondern von *δειμαίνειν* herzuleiten ist. Porphyrius anerkennt diese, auch durch Orakelsprüche festgestellten, Unter-

[1]) Ausführlicher Nachweis dessen unter Beibringung zahlreicher Belegstellen aus Porphyrius' Werke über die Orakel: Praep. evang., V, c. 6—16.

[2]) Praep. evang., IV, c. 2 ff.

schiede der Götterwesen, kann sie aber nicht festhalten, indem er unwillkürlich zu dem Geständnisse gedrängt wird, daß alle heidnischen Götter, mit Ausnahme des höchsten, für Dämonen zu halten seien. Er überführt also unfreiwillig seinen Apollo der Lüge, und gesteht überdieß auch unwillkürlich zu, daß er das, was Apollo befiehlt, für etwas Schlechtes und Verwerfliches halte. Er citirt nämlich einen Orakelspruch des Apollo, welcher mit Rücksicht auf die zuvor erwähnten Götterunterschiede folgende Opfer anbefiehlt: Den unterirdischen Göttern und den Erdgöttern sollen vierfüßige Thiere von schwarzer Farbe geopfert werden, jenen in einer Grube, diesen auf einem erhöhten Opfertische (altare, βωμός); den Luftgöttern und Meergöttern sollen Vögel, letzteren Vögel von schwarzer Farbe geopfert werden. Die Luftgötter bedeuten hier die Himmelsgötter (Porphyrius nennt sie später Ἀστραίους), die Erdgötter die Dämonen, die unterirdischen sind die Heroenseelen. Derselbe Porphyrius, der diesen Ausspruch anführt, sagt nun in seinem Werke περὶ τῆς τῶν ἐμψύχων ἀποχῆς, daß der höchste Gott und die Götter zweiten Ranges nicht durch blutige Opfer zu ehren seien; jene Wesen, welche an solchen Opfern Gefallen haben, könne man gar nicht für Götter halten. Was bleibt nun übrig, als daß der Opferdienst aller heidnischen Völker bloßer Dämonencult sei? Porphyrius will, daß der höchste Gott bloß durch schweigende Contemplation, die Götter zweiten Ranges durch Worte und Gebete geehrt werden, also auf geistige Weise gemäß der geistigen Wesenheit dieser beiden obersten Klassen der Gottheit. Diese Art der Gottverehrung sei im Unschuldsstande der ersten Menschen die einzige gewesen; erst als die Menschen lasterhaft, und durch Hunger und Kriege grausam wurden, fiengen sie auch an, die Altäre mit Opferblut zu beflecken. Dieß wurde jedoch von Göttern schwer geahndet; denn sie fühlten sich erniedriget und entehrt durch eine solche Art von Verehrung, als ob sie gleich sinnlichen Wesen nach Blut und Fleisch begehrten. Damit verurtheilt nun Porphyrius geradezu seinen orakelnden Apollo; er spricht ihm den Götterrang ab, erklärt seine Anordnung von Opfern für etwas Böses und Fluchwürdiges, und ihn selber für einen bösen Dämon. Daß er dem Apollo auch den Saturn, den Jupiter, die Juno und die übrigen vornehmsten Götter beigesellen, und sie alle unter das Genus der Dämonen, und zwar, da er gute und böse Dämonen unterscheidet, unter die bösen rechnen

müsse, läßt sich durch einen ganz einfachen Schluß beweisen. Wenn es Wesen gibt, welche Menschenopfer verlangen, und daran Gefallen haben, so müssen sie böse Wesen sein; nun aber legte der Glaube des Heidenthums den genannten Gottheiten allgemein ein Wohlgefallen an Menschenopfern bei, mithin sind sie für Dämonen zu halten. Porphyrius selber gibt ein langes Verzeichniß der Städte und Länder, wo solche Opfer gebräuchlich waren. Die Rhodier, erzählt er, opferten dem Saturn jährlich am 6. Juli einen zum Tode verurtheilten Verbrecher. Zu Salamine wurde jährlich im März ein Mensch zu Ehren der Agraulo, der Tochter des Cekrops, und ihrer Tochter Nympha geschlachtet; der Priester stieß ein Messer in den Bauch seines Opfers, und dann wurde es verbrannt. Später wurde dieser Brauch abgeschafft, und statt dessen ein Ochs geschlachtet, der, wie Porphyrius bemerkt, dem Dämon ebenso angenehm war. In Ägypten mußten bis auf die Zeiten des Königs Amosis der Juno jährlich drei Menschen als Brandopfer dargebracht werden, wozu man mit besonderer Sorgfalt Menschen aufsuchte, welche gewisse, an auserlesenen Opferthieren erforderliche körperliche Merkmale an sich hatten. Amosis substituirte den lebendigen Opfern Menschenbilder aus Wachs geformt. Auf Chios und Tenedos wurde zu Ehren des Bacchus ein Mensch in Stücke zerrissen, in Sparta brachte man dem Mars Menschenopfer dar. Die phönizische Geschichte ist voll von Erzählungen solcher Opferdarbringungen; so oft der Staat von Unglück heimgesucht war, suchte man den Saturn durch dieses Mittel zu besänftigen. Auch auf Creta wurden dem Saturn Knaben geopfert; zu Laodicea in Syrien wurde der Pallas eine Jungfrau geschlachtet, jetzt statt dessen eine Hirschkuh; die Menschenopfer zu Carthago wurden durch Iphikrates abgeschafft. In Griechenland waren solche Opfer allenthalben üblich; ja in Rom selbst wurde noch bis auf Hadrian, der im weiten Umkreise des römischen Reiches diese Unmenschlichkeit abschaffte, dem Jupiter Latialis ein solches Opfer gebracht. Der phönizische Historiker Philo von Biblus erzählt, daß die Phönizier in schweren Bedrängnissen die theuersten Kinder opferten. Der König Saturn, welchen die Phönizier Israel nennen, und welcher später unter die Sterne versetzt wurde, schlachtete seinen einzigen Sohn Jeud, d. i. Eingeborner (den er mit der Nymphe Anobrette erzeugt), und führte das bei den Menschenopfern übliche Ceremonienwesen ein. Diesen Beispielen — fährt Eusebius

fort — lassen sich weiters noch die von Clemens Alexandrinus angeführten [1]) beifügen, um das dunkle Bild dämonischer Bethörtheit zu vollenden. Und wie mit den Menschenopfern, verhält es sich auch mit der zum religiösen Acte gemachten Unzucht, z. B. zu Heliopolis in Phönizien. Soll man die Götter, die an solchen Ehren sich erfreuen, für etwas Anderes als für unreine, böse Geister halten? Diesen Schluß zieht Porphyrius selber, und will, daß ihnen keinerlei Opfer gebracht werden sollen. Er sagt überdieß, daß sie lügenhafte Geister seien, sich in den Schein guter Geister hüllen, die Menschen zu allerlei Leidenschaften und Lüsten, Ehrsucht, Goldgier und Wollust reizen, daß sie selbst die Poeten und Philosophen der Griechen berückt hätten, daß von ihnen allerlei Zauberspuk u. s. w. herrühre. Der Oberste unter ihnen gibt sich für den höchsten Gott aus, und dürfte mit dem Serapis identisch sein, worauf seine Attribute hinweisen, sowie auch die sonstigen, dem Pluto zugeschriebenen Wirkungsweisen. Als Beherrscher des Dämonenreiches weiß er, durch welche Mittel man die Dämonen herbeirufen oder entweichen machen kann. Um Letzteres zu bewirken — erzählt Porphyrius weiter —, pflegen seine Verehrer in Ägypten, Phönizien, und wo immer man sonst noch in seinen Cult eingeweiht ist, alle Thiere, unter deren Gestalten die Dämonen sich den Menschen nähern, sowie die Luft zu peitschen, um jene Wesen zu vertreiben, auf daß nach ihrer Entfernung ihr Beherrscher gegenwärtig sein möge. Alle Tempel sind von ihnen voll, und werden deßhalb jedesmal vor dem Opfer entsühnt; sie dringen mittelst der Speisen auch in die Menschenkörper ein, sie gehen mit den Menschen zu Tische, und müssen durch die dem Mahle vorangehenden Lustrationen hinweggebannt werden. Wollüstige Regungen und Triebe der erregten Sinnlichkeit sind aus ihrer Einwohnung im Leibe zu erklären. Besonders lieben sie Blut und Schmutz, und gehen deßhalb in die Körper jener Thiere ein, welche von Blut und Schmutz sich nähren.

Merkwürdig ist — fährt Eusebius fort [2]) —, daß die Dämonen selber den Untergang ihres Reiches verkündeten. So erzählt Plutarch, daß zu den Zeiten des Kaisers Tiberius der Steuermann eines in der Nähe der Echinaden segelnden Schiffes bei plötzlich entstehender Windstille sich dreimal bei seinem Namen rufen hörte. Als er endlich

[1]) Vgl. oben §. 46.

[2]) Praep. evang., V, 17.

auf den Ruf antwortete, sagte ihm dieselbe unbekannte Stimme: Wenn du an Pale vorüberfährst, so verkünde, daß der große Pan gestorben sei. Alle Übrigen auf dem Schiffe hörten dieß, und man kam überein, wenn in der Nähe des bezeichneten Ortes abermals Windstille eintreten sollte, so werde Thamnus (der Steuermann) seine Botschaft entrichten. So geschah es auch, und als Antwort wiederhallte ein vieltöniger Ruf der Verwunderung mit Seufzern vermischt. Die Sache erregte großes Aufsehen; Tiberius ließ den Steuermann zu sich kommen, und über das Geschehene sich unterrichten. Dieses Ereigniß fällt nun gerade in jene Zeit, da Christus, der Besieger der höllischen Mächte, auf Erden erschienen war. Auch Porphyrius bekennt in seiner Weise, daß durch Christus die Macht der Dämonen gebrochen sei. „Sollte man sich noch wundern“ — sagt er in seiner Streitschrift gegen die Christen [1] —, „daß Äskulap und die übrigen Götter bei Pestverheerungen keine Hilfe bringen? Diese Hilfe ist ausgeblieben, seit man anfieng, Jesum zu verehren.“ In seiner Schrift über die Orakel führt er zwei Aussprüche der Pythia an, welche ein merkwürdiges Zeugniß für Christus enthalten [2]. Auf die Frage, ob Christus Gott sei, antwortete das Orakel:

Ὅττι μὲν ἀθανάτη ψυχὴ μετὰ σῶμα προβαίνει,
Γιγνώσκει σοφίῃ τετιμημένος . ἀλλάγε ψυχὴ
Ἀνέρος εὐσεβίῃ προφερεστάτη ἐστὶν ἐκείνου.

Weiters wurde gefragt, warum er wie ein Verbrecher hingerichtet worden? Darauf die Antwort:

Σῶμα μὲν ἀδρανέσιν βασάνοις αἰεὶ προβέβληται·
Ψυχὴ δ' εὐσεβέων εἰς οὐράνιον πέδον ἵζει [3].

---

[1] Vgl. Praep. evang., V, 1. — Theodoret. Graec. aff., Serm. 12, p. 679.

[2] Vgl. Eusebii Demonstratio evangelica, Lib. III, cap. 6.

[3] Diese Aussprüche gelten indeß — bemerkt Augustinus (Civ. Dei XIX, 23) — keineswegs dem Gottmenschen und Heilande Jesus Christus, sondern nur dem jüdischen Weisen, als welchen der schlaue Betrüger, der diese Verse erfand, oder auch der Dämon selber, wenn das Orakel echt sein sollte, den Heiland der Christen darstellen wollte. Die Christo vom Orakel gezollte Huldigung soll nicht zugleich der Religion der Christen gelten. Ein heidnischer Gatte fragte bei dem delphischen Apoll an, welchem Gotte er ein Sühnopfer bringen müsse, um seine christliche Gattin zum Götterglauben zurückführen zu können. Der Gott antwortet, es möchte leichter sein, in's Wasser Buchstaben einzugraben, als die durch gottlosen Wahn Befleckte von ihrem

Gleichwol wollte Porphyrius den Glauben der Christen an den menschgewordenen Sohn Gottes nicht theilen. Hätte er eine aufrichtige Liebe zur Tugend und Weisheit in sich getragen — bemerkt Augustinus [1] —, so würde er Christum als die Kraft und Weisheit Gottes erkannt haben, und nicht in eitlem Wissenshochmuth vom Christenthum abgefallen sein. Er wiederholt beständig, daß die Seelen nicht durch mystische Weihungen und Riten, sondern einzig durch den *νοῦς πατρικὸς* gereiniget werden können; er will aber nicht glauben, weil er sich an der demüthigen Knechtsgestalt Christi stößt. Es ist eben der Geisteshochmuth der Platoniker, der sich nicht dazu verstehen kann, mit Christus demüthig zu sein, dabei aber auch blind ist gegen die Widersprüche, in welche er durch die Grundvoraussetzungen der Platonischen Lehre verwickelt wird. Während nämlich die Platoniker, und Porphyrius mit ihnen, die Entkörperung des Menschen als das Höchste, als das Ziel der sittlichen Vollendung anpreisen, behaupten sie zugleich, daß die Weltseele mit der Weltmaterie unzertrennlich verbunden sei, und das aus Beiden constituirte ewig lebende Wesen ein seligstes Wesen sei. Warum soll nun der Mensch, um selig zu sein, entkörpert werden müssen? Ebenso widerstreitet der Platonische Spiritualismus des Porphyrius seinen theurgischen Neigungen, und er selbst scheint diesen Widerstreit gefühlt, und seiner Theurgie sich fast geschämt zu haben. In Wahrheit gründet sich diese Vereinigung zweier einander widerstrebender Standpuncte auf eine, seinem philosophischen Hochmuth zusagende Unterscheidung zwischen esoterischer und exoterischer Erkenntniß. Sein exoterisches Bekenntniß rührt nicht von Plato, sondern von chaldäischen Lehrmeistern her, welche nicht bloß die Räume unter dem Monde mit Dämonen bevölkern, sondern auch die himmlischen Räume mit sichtbaren und unsichtbaren Wesen solcher Art erfüllt sein lassen. Über alle diese, mit gröberen oder feineren Körpern angethanen Seelen

---

hartnäckigen Glauben abzubringen. Er möge sie um ihren gestorbenen Gott forttrauern lassen, der nur zu gerecht verurtheilt worden ist. Diesen Orakelspruch begleitet Porphyrius mit Glossen, welche unverholen zeigen, daß er das Christenthum nur für ein entartetes Judenthum halte. Hätte doch Porphyrius, der dem Judengotte huldigen will, an das Wort des Gottes Israel gedacht: Diis sacrificans eradicabitur!

[1] Civ. Dei X, c. 28 — und passim im ganzen zehnten Buche.

glaubt sich Porphyrius in Kraft seiner intellectuellen Anschauung erhaben, die zum rein Unkörperlichen vordringe, während jene dämonischen Seelen an ihre Körper gebannt bleiben, gleichwie auch unter den Menschen der große Haufen mit seinen Gedanken allenthalben am Sinnlichen haften bleibe, und daher für etwas Besseres, als die mit jenem Dämonencult zusammenhängenden theurgischen Reinigungen, nicht gemacht sei [1]). Der Philosoph lebt nach Porphyrius im Elemente des rein Unkörperlichen, und ist insofern über jedes Bedürfniß einer Reinigung erhaben; der große Haufen der Nichtphilosophen wird ewig am Sinnlichen haften, und es daher trotz aller Reinigung niemals zu einer Erhebung zum rein Göttlichen bringen. Diese Ansicht ist grundverkehrt; sie setzt voraus, daß das Sinnliche und Körperliche als solches unrein sei, und der geistige Mensch als solcher keiner Reinigung bedürfe. Daraus erklärt sich denn auch, weßhalb Porphyrius die christliche Lehre vom menschgewordenen Sohne Gottes nicht verstehen konnte, der in einem reinen, heiligen Leibe auf Erden wandelte, aber nicht bloß einen sichtbaren Leib, sondern die ganze Menschennatur annahm, weil nicht bloß der Sinnenmensch, sondern auch der geistige Mensch einer Umschaffung, Reinigung und Heiligung bedürftig ist. Dieß konnte und mochte Porphyrius nicht verstehen, weil sein Geist, von Hochmuth umstrickt, die dem geistigen Theile des vitiirten Menschenwesens anhaftende Schwäche, Gebrechlichkeit und Verderbtheit nicht erkannte [2]).

---

[1]) Eos qui philosophari non possunt, ad ista seducis, quae tibi tanquam superiorum capaci esse inutilia confiteris; ut videlicet quicunque a philosophiae virtute remoti sunt, quae ardua nimis ac paucorum est, te auctore theurgos homines, a quibus non quidem in anima intellectuali, verum saltem in anima spiritali purgentur, inquirant..... Hoc enim tibi immundissimi daemones, deos aethereos se esse fingentes, quorum praedicator et angelus factus es, promiserunt, quod in anima spiritali theurgica arte purgati ad Patrem quidem non redeunt, sed super aëreas plagas inter Deos aethereos habitabunt. Civ. Dei X, 27.

[2]) In einem Briefe an Deogratias theilt Augustinus (Ep. 102, Opp. ed. Maur., Tom. II, p. 273 ff.) die Antworten mit, welche er auf mehrere von einem heidnischen Freunde gestellte Fragen gegeben hatte. Augustinus glaubte die gestellten sechs Fragen um so gewisser beantworten zu sollen, als der Freund behauptete, daß einige derselben aus Porphyrius entnommen wären.

§. 55.

Unter den wenigen wissenschaftlich gebildeten Heiden, welche das Christenthum mit geistigen Waffen bekämpften, steht als Dritter in der Reihe der Statthalter von Bithynien Hierokles (c. a. 300), ein erbitterter Christenfeind, welcher die Diokletianische Verfolgung anschürte, Christen hinrichten, und christlichen Jungfrauen schmachvolle Gewalt anthun ließ. Seine *λόγοι φιλαλήθεις πρὸς τοὺς Χριστιανούς* sind nicht mehr vorhanden, und ihr ungefährer Inhalt nur aus den bei Lactantius [1]) und Eusebius vorkommenden Angaben zu erschließen. Letzterer verfaßte eine besondere Schrift gegen Hierokles [2]), welche sich unter Hindeutung auf die den heidnischen Gegnern gegenüber fast Alles erschöpfenden acht Bücher des Origenes contra Celsum, auf Beleuchtung der von Hierokles gezogenen

---

Aber — fügt Augustinus bei — non eum esse arbitror Porphyrium Siculum illum, cujus celeberrima est fama (Retract. II, c. 31). Wir werden auf die eine oder andere der erwähnten Fragen weiter unten zurückkommen. Hier nur Augustin's Antwort auf die heidnischen Spöttereien über die wunderbare Erhaltung des Propheten Jonas im Bauche des Wallfisches: Si hoc, quod de Jona scriptum est, Apulejus Madaurensis vel Apollonius Tyanaeus fecisse diceretur, quorum multa mira nullo fideli auctore jactitant, non jam in buccis creparet risus sed typhus. Ita rideant scripturas nostras, quantum possunt, rideant, dum per singulos dies rariores paucioresque se videant, vel moriendo vel credendo: dum implentur omnia, quae praedixerunt, qui hoc contra veritatem inaniter pugnaturos, paulatim defecturos, tanto ante riserunt, nobisque posteris suis non solum ea legenda dimiserunt, verum experienda promiserunt. Ep. 102, n. 32.

[1]) Composuit duos libellos — sagt Lactantius (Inst. div. V, 2) —, non contra Christianos ne inimice insectari videretur, sed ad Christianos, ut humane ac benigne consulere putaretur: in quibus ita falsitatem scripturae sacrae arguere conatus est, tanquam sibi tota esset contraria. Dieß erinnert an die Art und Weise, wie Porphyrius das Christenthum bekämpfte. Auch Hierokles steht auf einem von dem heidnischen Volksglauben verschiedenen Standpuncte: Ademisti Jovi tuo regnum — ruft ihm Lactantius zu — cumque summa potestate in ministrorum numerum redegisti. Dieß ist aber eine haltlose Halbheit: Affirmas, Deos esse et illos tamen subjicis et mancipas ei Deo, cujus religionem conaris evertere.

[2]) *Καθ' Ἱεροκλῆ.*

Parallele zwischen Christus und Apollonius von Tyana beschränkt — das Einzige, was in der Schrift des Hierokles neu und eigenthümlich sei. Es ließen sich — meint Porphyrius — dem von den Christen verehrten Jesus manche Männer entgegenstellen, von welchen die außerordentlichen Dinge, die man ihm nachsagt, mit weit mehr Grund und Recht geglaubt werden. Es möge von ehrwürdigen Männern aus grauer Vorzeit, von einem Pythagoras, Aristeas von Prokonnesus, Umgang genommen und einzig auf Apollonius Tyanäus hingewiesen werden, welcher unter Kaiser Nero lebte, und schon als Knabe, nachdem er zu Ägä in Cilicien dem Gotte Äskulap geopfert hatte, viel Wunderbares gewirkt. Dieses sein wunderbares Leben ist durch philosophisch gebildete Männer bezeugt, durch Maximus von Ägä, durch Damis, den Freund des Apollonius, und durch den Athener Philostrat; während die Wunder Jesu bloß durch Betrüger und einfältige Leute bezeugt werden.

Eusebius verzichtet auf eine nähere Beleuchtung aller jener Momente, welche Hierokles in seiner Vergleichung zwischen Jesus und Apollonius gänzlich ungewürdiget läßt: daß nämlich die Jesu beigelegten Thaten eine Persönlichkeit weit höheren Ranges bekunden, als Apollonius in der Meinung seiner eigenen Verehrer ist; daß Christus eine seit Jahrhunderten und Jahrtausenden geweissagte Persönlichkeit ist; daß er weit mehr Gläubige gewann als Apollonius; daß seine Schüler für ihn in den Tod zu gehen bereit waren; daß er bereits seit Jahrhunderten Unzählige zu einem sittlichen Leben zurückgeführt und mit Lust an himmlischer Weisheit erfüllt hat; daß der Glaube an ihn trotz aller Verfolgungen immer weiter sich verbreitet hat; daß fromme und heilige Menschen in Kraft seines Namens unreine Geister austrieben. Alles dieß und Anderes übergehend [1]), will Eusebius sich darauf beschränken, die Glaubwürdigkeit des von Philostrat erzählten Lebens des Apollonius zu prüfen. Er gesteht, aus Philostrat's Schrift mit Überraschung wahrgenommen zu haben, daß Apollonius ein weit unbedeutenderer Mensch gewesen, als Eusebius ehedem selber sich ihn gedacht. Er habe ihn früher wenigstens für einen bedeutenden Philosophen gehalten; dieser Nimbus schwinde, wenn man erfährt, wie er als marktschreierischer Gaukler auf öffentlichen Plätzen auftrat; er nehme sich da im Philo-

[1]) Eusebius handelt darüber ausführlich in seiner Demonstratio evangelica.

sophenmantel aus, wie ein Esel in der Haut des Löwen. Er soll Wunder gewirkt haben; aber kein Mensch wirkt aus eigener Macht Wunder, kein Mensch kann die von Gott festgestellte Ordnung der Natur durchbrechen. Kein Fisch kann auf dem Lande, kein Landthier im Wasser leben oder in der Luft fliegen, und überhaupt das Niedere sich nicht die Kräfte des Höheren, also auch der Mensch sich nicht die Macht Gottes über die Natur aneignen. Allerdings kann der Adler sich aus den Lüften auf die Erde herablassen, und überhaupt nach der von Gott gesetzten Ordnung des Universums das Höhere dem Niederen Etwas von sich mittheilen, demnach auch Gott selber dem Menschen eine Kraft mittheilen, welche diesem von Natur aus nicht zukommt. Ob Apollonius mit solchen Kräften ausgerüstet gewesen, müßte sich aus seinen Thaten und deren Erfolgen ausweisen; wenn nun das über ihn Erzählte an inneren Widersprüchen leidet, und vernünftiger Weise nicht geglaubt werden kann, so mangelt es an jedem Beweise für jene angebliche Ausrüstung mit der Macht, Wunderbares zu wirken. Oder angenommen, es liege seinen angeblichen Wunderthaten etwas Wahres zu Grunde, so müssen sie vermöge der Zweideutigkeit seines sittlichen Charakters aus einem vertrauten Verkehre mit dämonischen Wesen abgeleitet werden.

Die von Philostrat compilirte Lebensbeschreibung des Apollonius enthält Thatsachen, die theils schlechthin absurd sind, theils mit anderen Angaben desselben Biographen über den Helden seiner Erzählung sich nicht vereinbaren lassen. Absurd ist, was gleich Eingangs der Biographie erzählt wird; da Apollonius noch nicht geboren war, soll seiner Mutter der Meergott Proteus erschienen sein und sich als ihren gehofften Sohn angekündiget haben. Bei der Geburt sollen Schwäne behilflich gewesen sein. Widersprechend sind folgende Angaben, wenn Apollonius sich einerseits seinem Freunde Damis als einen Menschen ankündiget, der aller Völker Sprachen verstehe, ohne eine einzige gelernt zu haben, und aller Menschen Gedanken durchschaue — andererseits aber erzählt wird, wie er bereits in seiner ersten Jugend sorgfältig unterrichtet worden und dann von dem Rhetor und Philosophen Euthydemos zu Tarsus in der Rhetorik und Philosophie unterwiesen worden sei. Die Pythagoräische Philosophie soll er aus sich selbst begriffen und erfaßt haben; die Platonische, Peripatetische und Epikuräische aber mußte er bei einem Meister lernen. Bei den Arabern hätte er auch die Thier-

sprachen verstehen gelernt; das Mittel hiezu war der Genuß von Schlangenleber. Also der Pythagoräer, der sich des Fleisches gänzlich enthalten soll, versteht sich sogar dazu, Schlangenleber zu essen, um die Weisheit der Araber sich anzueignen! Bei dem König Bardanes von Babylon gibt er sich für einen Weisen aus der Schule des Pythagoras aus, der ihn die wahre Weise des Gottesdienstes gelehrt und in den vertrauten Verkehr mit den sichtbaren und unsichtbaren Göttern eingeführt hätte. Hat man je gehört, daß dieß der Inhalt und Zweck der Pythagoräischen Lehre gewesen? Ist je dem Plato, der mit der Pythagoräischen Philosophie so vertraut gewesen, oder den Pythagorikern Archytas und Philolaus Solches nachgerühmt worden? Also hat sich Apollonius nur zum Scheine für einen Pythagoräer ausgegeben? Und der Mann, der die tiefsten Einsichten aus sich selbst schöpfte, mußte bei Anderen aus der Philosophie Unterricht nehmen? Hierauf reist er mit seinem Gefährten Damis nach Indien, nachdem er früher ohne denselben nach Persien zu den Magiern sich begeben hatte, weil er nicht wollte, daß Damis die Geheimnisse der Magie sollte kennen lernen. Auf dem Wege nach Indien bestehen sie den Angriff eines bösen Dämons, der Empusa; Apollonius erlaubt weiters seinem Genossen Damis, Fleisch zu essen; in Indien sucht er, der Sprachkundige, einen Dollmetscher auf, um mit dem Könige Phraotes verkehren zu können und einen Boten sich zu erbitten, der ihn zu den Brachmanen geleite. Er, der angeblich aller Menschen Seelen durchschaut, ist nicht wenig überrascht, als der König ohne Dollmetscher ihn griechisch anredet. Der König soll einen Proceß schlichten zwischen dem Käufer und Verkäufer eines Ackers; der Käufer fand auf dem Acker einen Schatz, den der Verkäufer anspricht, weil er nur den Acker, nicht aber den Schatz, von dem er gar nicht gewußt, verkaufen wollte. Apollonius, um Rath gefragt, entscheidet für den Käufer; der Verkäufer müsse ein lasterhafter Mensch sein, denn sonst hätten die Götter es nicht geschehen lassen, daß sein Acker einem Anderen zufalle. Welche Ungereimtheit und Ungerechtigkeit! Was Apollonius sonst Alles in Indien sah und hörte, klingt bunt und wunderlich genug; und Hierokles, der die Einfalt der Christen schmäht, will uns zumuthen, an die Wunder dieses Fabellandes zu glauben: an die Fässer voll Wind und Wetter, welche den Brachmanen zu Gebote stehen, an die ehernen Mundschenke, an die von selber sich füllenden Becher,

an die von selbst sich bewegenden Dreifüße, an die Skiopoden (Leute, die mit ihren eigenen Füßen sich zu beschatten vermögen), an die Pygmäen und Troglodyten u. s. w.! Ganz ernsthaft wird weiters erzählt, daß Apollonius Alles, was er in Indien gesehen, zwar recht schön und löblich gefunden, deßungeachtet aber nicht für begehrenswerth erachtet habe. Nach seiner Rückkehr aus Indien begann er Wunder zu wirken. Das erste derselben ist, daß er seinen Genossen das Zwitschern eines Sperlings dollmetschte; das zweite, daß er den Ephesiern eine Pest voraussagte; das dritte, daß er das Pestübel vertrieb. Domitian forderte ihn auf, sich über die Vorhersagung der Pest zu verantworten; Apollonius setzte in seiner Apologie auseinander, daß er vermöge seiner besonderen Mäßigkeit ein feineres Gefühl für die Verdorbenheit der Luft habe, als andere Menschen. Die Seuche selber erstickte er auf folgende Weise: Sie erschien in der Gestalt eines alten schmutzigen Quacksalbers, welchen Apollonius mit Steinwürfen verfolgen ließ; von den Steinen getroffen, habe der Alte zuerst Feuer aus den Augen gesprüht, dann zusammenstürzend in einen eckelhaften Hund mit schaumtriefendem Maule sich verwandelt. Das vierte Wunder ist die Beschwörung des Schattens des Achilles, an welchen er nur fünf Fragen stellen durfte. Apollonius fragte um Dinge, welche für einen Philosophen gewiß nicht die wissenswerthesten sind, und die er vermöge seiner angeblichen Kunde aller Dinge und Ereignisse nicht erst hätte durch Achilles erfahren sollen; nämlich ob Achilles' Leiche begraben worden, ob er von den Musen und Nereiden beweint worden, ob Polyxena auf seinem Grabhügel getödtet worden sei, ob Helena nach Troja zurückgeschifft sei, ob mit den griechischen Helden auch Palamedes nach Troja gezogen sei. Der Schatten des Achilles zeigt sich sehr zornmüthig und ungeberdig; er verbietet dem Apollonius, den Jüngling Antisthenes als Schüler anzunehmen, weil er aus Priamus' Geschlechte sei und den Hektor zu besingen nicht aufhöre. Das fünfte und sechste Wunder besteht in Austreibung von Dämonen; durch die eine dieser Austreibungen heilte er einen von sinnlicher Lustgier brennenden Jüngling. Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß Apollonius für einen keuschen und reinen Menschen galt, der nie ein Weib berührte. Das letzte Wunder, die Erweckung eines todten Mädchens, dünkt dem Philostrat selber für unglaublich. Philostrat will weiter beweisen, daß Apollonius auch

das Zukünftige voraussah; bemerkt aber ausdrücklich, daß dieß nicht mit Hilfe der Magie geschehen, deren sich die Indier bedienen. Hier sinken also die von Apollonius so hoch gepriesenen Inder plötzlich zu Magiern und Giftmischern herab. Vespasian soll den Apollonius wie einen Gott gebeten haben, daß er ihn zum Kaiser mache; der Gebetene habe gnädig geantwortet: Es ist schon geschehen. Da ihn Vespasian später als Kaiser fragte, welche Philosophen er ihm als Rathgeber empfehle, so nannte Apollonius den Dion und Euphrates, deren Letzteren er nachher bei Domitian im übelsten Lichte darstellte; auch eine Probe von der alldurchdringenden, auf zukünftige Handlungen sich erstreckenden Menschenkenntniß des Weisen von Tyana. Da man ihn warnte, er möge nicht nach Rom gehen, es stehe ihm Schlimmes bevor, antwortete er in stolzer Großsprecherei, er müsse dieß am Besten wissen, da er unter allen Sterblichen die beste und tiefste Einsicht habe. In der That wurde er in Rom gefangen gesetzt und über vier Puncte angeklagt: daß er in seiner Kleidung von der allgemeinen Sitte abweiche; daß er sich einen Gott nennen lasse; daß er einen arkadischen Knaben getödtet und zerstückt habe; endlich wurde auch seine Vorhersagung der Pest zu Ephesus für verdächtig gehalten. Zum Kaiser Domitian soll er gesagt haben, derselbe möge ihn nur fesseln lassen, seine Seele könne er doch nicht festhalten, ja nicht einmal seinen Körper, wenn Apollonius nicht wolle. Im Gefängniß sollen in Gegenwart seines Freundes Damis auf sein Geheiß die Fesseln von den wunden Füßen weggefallen sein; er habe sich aber dieselben freiwillig wieder angelegt. Sollte dieses Kunststück auf geschichtliche Wahrheit Anspruch haben, so muß es durch magische Künste zu Stande gebracht worden sein. Von einem wunderthätigen Beistande Gottes kann keine Rede sein bei einem Menschen wie Apollonius, der den Domitian auf einem öffentlichen Platze zu Ephesus geschmäht, nachdem er ihn früher, noch unverfolgt, mit Schmeicheleien zu gewinnen getrachtet. Wie es mit seinem Wissen um die Zukunft bestellt war, geht aus seinem Verhalten während seiner Haft hervot; damals arbeitete er mit aller Hast und ängstlicher Sorge an einer Vertheidigungsrede, um sich zu retten; also muß er über den Ausgang seiner Haft in großer Ungewißheit gewesen sein. Über sein Ende weiß Philostrat nichts Sicheres zu sagen; er glaubt, daß Apollonius nicht gestorben, sondern in einem Tempel zu Ephesus

lebend zu den Göttern entrückt worden sei. Zur Bestätigung dessen diene, daß man nirgends sein Grab zeige. Wir Christen schließen aus diesem Umstande, daß er spurlos, ohne geschichtliche Nachwirkung, ohne Anhänger und Freunde verschollen sei [1]).

Eusebius widerlegt schließlich eine vielbelobte Äußerung des Apollonius über das Fatum (*εἱρμαρμένη*) und über den von den Parzen gesponnenen Faden der menschlichen Geschicke. Der Fatalismus der heidnischen Weltansicht verträgt sich weder mit der sittlichen Freiheit, noch mit der göttlichen Weltregierung; er hebt jedes Verdienst und Mißverdienst des menschlichen Handelns auf. Mit welchem Rechte kann Apollonius, wenn sein Fatalismus Wahrheit ist, den von ihm angeschuldigten Euphrates einen nichtswürdigen Menschen nennen, oder umgekehrt den Pythagoras als einen ehrwürdigen Mann preisen? Wie kann er, wenn die Handlungen der Menschen durch das Schicksal bestimmt sind, als Reformator und Sittenverbesserer auftreten wollen? Wie konnte er die Ephesier von der Pest befreien wollen, wenn sie ihnen durch das Verhängniß vorausbestimmt war? Er selber kann in den Augen seiner Anhänger gar kein Verdienst an seiner bewunderten Liebe zur Weisheit haben; denn es trieb ihn ja lediglich sein Schicksal zu den Wanderungen nach Babylon, Persien, Indien, Ägypten und durch die ganze weite Welt vom Ganges bis zu den Säulen des Herkules. Warum aber erfüllte sich an ihm sein Schicksal nicht vollkommen, wenn er zu einem Ruhme geboren war, welcher jenen von Kaisern überstrahlen sollte? Warum mußte er trotz dieser angebornen und ihm vom Schicksal verliehenen Geistes- und Charaktergröße bei Sophisten in die Schule gehen, und alle logischen Spielereien derselben einlernen? Endlich hebt seine Ansicht auch die sittlichen Werthunterschiede der Menschen auf. Muß Jeder so sein und handeln, wie er ist und handelt, so ist Pythagoras nicht besser als der schlechteste Sclave, Sokrates und seine Richter stehen auf gleicher Stufe der Sittlichkeit, der strenge Antisthenes ist nicht mehr werth als die üppige und verdorbene athenienſische Jugend. So viel zur Beurtheilung des Gehaltes der Lehren dieses angeblich größten Weisen und Philosophen.

---

[1]) Neben Apollonius von Tyana pflegte man heidnischer Seits den Apulejus Afer als großen Wunderthäter zu nennen. Vgl. hierüber Augustinus, Ep. 138 (ad Marcellinum), und oben S. 224, Anm. 2.

§. 56.

Der letzte bedeutende Gegner, welcher das Christenthum mit gelehrten Waffen bekämpfte, war Julian der Abtrünnige. Auf den Thron der Cäsaren gelangt, hatte er es auf eine nochmalige Wiederherstellung des bereits gestürzten Heidenthums abgesehen; der alte Göttercult, für dessen poetischen Zauber er enthusiastisch schwärmte, sollte in gereinigten und geläuterten Formen zu neuem Leben erstehen, das bereits zur öffentlichen Macht gewordene Christenthum in das verächtliche Dunkel seiner lichtscheuen Abkunft zurückgedrängt werden. Zur Ausführung dieses Vorhabens wendete et während seiner kurzdauernden Herrschaft alle ihm zweckmäßig scheinenden Mittel auf, die vornehmlich darauf berechnet waren, das Christenthum als geistige Macht zu brechen. Noch auf seinem letzten Kriegszuge gegen Persien (a. 363) arbeitete er eine jetzt nicht mehr vorhandene Schrift gegen die Christen in 3 Büchern aus. Sie mochte wol eine der geschicktesten Apologieen des hellenischen Göttercultes sein; wenigstens galt sie den gebildeten Heiden des 4ten Jahrhunderts als eine unwiderlegbare Schrift. Grund genug, daß christlicher Seits eine gründliche, auch den Hellenen Achtung abzwingende Gegenschrift gewünscht wurde. Auf Bitten Vieler übernahm es Cyrillus, Julian's Werk kritisch zu beleuchten [1]), scheint aber bloß das erste Buch berücksichtiget zu haben [2]), dessen Inhalt durch die in Cyrill's Schrift enthaltenen Citate und Auszüge der Kenntniß späterer Zeiten erhalten blieb [3]). Cyrill's Werk ist dem Kaiser Theodosius gewidmet und in 10 Bücher abgetheilt. Einer seiner Hauptzwecke

---

[1]) *Ὑπὲρ τῆς τῶν Χριστιανῶν εὐαγοῦς θρησκείας πρὸς τὰ τοῦ ἐν ἀθέοις Ἰουλιανοῦ.* Enthalten in Cyrilli Alexandr. Opp. Tom. VI (ed. Aubert., Paris, 1638).

[2]) So muß man wenigstens zufolge mehrerer Äußerungen Cyrill's schließen. Vgl. O. c., Lib. II, p. 38; Lib. VII, p. 218; Lib. VIII, p. 261.

[3]) Der Marquis d'Argens sammelte die in Cyrill's Werke enthaltenen Bruchstücke der Julianischen Schrift, und veröffentlichte sie, mit einer französischen Übersetzung zur Seite, in seiner Défense du Paganisme par l'Empereur Julien en Grec et en François, avec des Dissertations et des Notes pour servir d'éclaircissement aux texte et pour en éviter les erreurs. Berlin, 1764.

ist, Julian, welcher fortwährend aus den Schriften des Alten und Neuen Testamentes argumentirt, der Unkenntniß und absichtlichen Verdrehung des Inhaltes dieser Schriften zu überführen. In diesem Sinne vertheidiget er in den ersten 6 Büchern vornehmlich den lehrhaften und geschichtlichen Inhalt der Mosaischen Bücher, in den folgenden Büchern werden die unmittelbar gegen die christliche Lehre und gegen den Cult der Christen gekehrten Angriffe aus den von Julian aufgerufenen Zeugnissen der heiligen Schrift zurückgewiesen.

Der Entwickelungsgang in Cyrill's Schrift ist folgender. Zuerst werden die exorbitanten Lobpreisungen der hellenischen Weisheit ermäßiget, unter Verweisung auf die Mosaischen Bücher, welche viel älter seien, und ungleich richtigere Aufschlüsse über Gott und den Ursprung der Welt böten, als die unter sich uneinigen heidnischen Philosophen. Julian will den Mosaischen Bericht über die Schöpfung und Urgeschichte der Menschen als eitle Fabelei darstellen; er beweist aber lediglich, daß es ihm an der nöthigen Unbefangenheit fehlt, den richtigen und tiefen Sinn dieses Berichtes zu erfassen. Er läugnet weiter die besondere Führung des israelitischen Volkes durch Gott und hält den alttestamentlichen Jehovah für einen der untergeordneten Götter, unter deren besondere Obhut die verschiedenen Stämme und Nationen von dem höchsten Gotte gestellt worden wären. Die Consequenzen dieser Ansicht lassen sich leicht zeigen; an eine allgemeine Sittigung des gesammten Geschlechtes durch Zurückführung der einzelnen Völker auf die allgemein giltigen Gebote der Menschlichkeit und Sitte ist da nicht zu denken. Für den wahren Grund der factisch bestehenden Unterschiede der Völkergesittungen fehlt es Julian völlig an Verständniß; er erkennt nicht, daß vielfältige Abartung von der ursprünglichen Einheit die Ursache dieser Unterschiede sei. Indem er Jehovah als bloßen Nationalgott auffaßt, entstellt oder übersieht er die unzweideutigsten Aussagen des Alten Testamentes, auf welches er sich beruft. Er mißversteht es, wenn er die figürlichen Schilderungen der alttestamentlichen Gottesidee im beschränkten buchstäblichen Sinne versteht, und demzufolge in den rohesten Anthropopathismus verfällt, den sogenannten Nationalgott der Hebräer als ein auf seine Ehre eifersüchtig haltendes, zornmüthiges, rachsüchtiges Wesen hält, und gänzlich übersieht, daß Gott im Alten Testamente nicht bloß als ein strenger, gerechter Herr und Richter, sondern auch als barmherziger und gü-

tiger Gott dargestellt werde. Außer der Lehre vom Einen Gotte und dem Gebote der Sabbatheiligung enthalte das alttestamentliche Gesetz Nichts, meint Julian, was nicht ebenso gut in den Religionsvorschriften anderer Völker enthalten wäre; er übersieht, daß das Gute, was bei Letzteren sich findet, eben nur aus dem Sittengesetze der Hebräer, dem ältesten geschriebenen Sittengesetze, geflossen sei. Es ist nicht wahr, daß der höchste Gott das Griechenvolk mit höheren und vornehmeren Gaben ausgestattet habe, als die Hebräer; das Beste und Vornehmste wurde den Hebräern zu Theil. Die ausgezeichneten Männer dieses Volkes, seine Helden, Könige und Propheten sind um die Menschheit ungleich mehr verdient, als die Weisen, Gesetzgeber, Heroen und Feldherren der Griechen und Römer. Eitles Gerede ist es, wenn Julian aus den magischen Künsten, aus den wunderbaren Heilungen des Äskulap u. s. w. Beweise für die Wahrheit des Ethnicismus entnehmen will; wenn er behauptet, daß den außerordentlichen Männern der Heiden viel höhere Gaben zu Gebote gestanden seien, als den Heiligen. Die gegen diese ausgestoßenen Schmachreden, die Vorwürfe über Intoleranz und Grausamkeit der Christen gegen Häretiker und Heiden weist Cyrillus zurück; ebenso die Behauptung, daß das Nichtgelangen Christi und der Hebräer zu einem irdischen Machtreiche ein sichtliches Zeichen vom rächenden Zorne Gottes wider Beide, wider Jesus und die Hebräer, sei. Es ist eine Lüge, daß die christliche Religion nichts Anderes, als ein Conglomerat aus den schlechtesten Elementen des Judaismus und Ethnicismus sei; die den Christen von Julian aufgebürdeten Verbrechen und Gräuel sind verläumderische Erfindung. Der Einwurf Julian's, daß die Christen mit ihrer Trinitätslehre und Verehrung Christi als eines Gottes zu der Mosaischen Religion sich in directesten Widerspruch setzten, veranlaßt den heiligen Cyrillus, die in den alttestamentlichen Büchern enthaltenen Stellen vorzuführen, in welchen die Trinität angedeutet und die Gottheit des Messias ausgesprochen ist. An diesen Nachweis schließt sich eine Widerlegung der heidnischen Einwendungen gegen das christliche Trinitäts- und Incarnationsdogma. Julian's Behauptung, daß außer dem Evangelisten Johannes kein neutestamentlicher Hagiograph von der Gottheit Christi Etwas wisse, wird durch exegetische Vorführung von verschiedenen Stellen aus den Synoptikern und Paulinischen Briefen widerlegt. Auch auf die christliche Heiligen-

verehrung kommt die Rede, weil Julian meint, Christus habe ausdrücklich verboten, verstorbenen Menschen einen Cult zu weihen. Die Versicherung Julian's, er wolle mit den Christen ganz Eins sein, sobald dieselben aufrichtig zum einfachen ungeschminkten Glauben Abraham's zurückkehren, welchen Paulus den Vater seines Glaubens nenne, wird als ein auf Wahn und Täuschung beruhendes Vorgeben abgewiesen; die superstitiösen Meinungen Julian's haben mit Abraham's Glauben Nichts gemein. Welchen Standpunct übrigens Julian als Vertheidiger des sinkenden, und von der Geistesmacht des Christenthums bereits überwundenen Heidenthums eigentlich einnehme, ist in einer der vielen von Cyrill ausgehobenen Äußerungen Julian's charakteristisch genug angedeutet. Da die göttliche Durchgeistung des Menschen — meint Julian — eine seltene Gabe ist, und unstreitig bei den Hebräern wie bei den Ägyptern erloschen ist; da überdieß auch die Stimmen echter Orakel für immer verstummt zu sein scheinen, so hat uns die menschenfreundliche Gottheit mit der Ausübung gewisser heiliger Künste bekannt gemacht, mittelst welcher wir uns auch noch fortan in Gemeinschaft mit der Gottheit sollten setzen können [1]). Damit ist nun wol offen das Bekenntniß ausgesprochen, daß die heidnische Religionsentwickelung in ihr letztes Stadium übergetreten, und die Existenz des Heidenthums diesem selber bereits größtentheils zur Vergangenheit und zur Sage geworden war.

§. 57.

Wir gehen nunmehr näher in die Einzelheiten der Schrift Cyrill's ein, und zwar zunächst auf die umständlichere Beleuchtung der Behauptung Julian's, daß bei den heidnischen Philosophen sich viel bessere und gesündere Ansichten über den Ursprung der Welt und des Menschen fänden, als bei Moses. Worin bestehen nun die Aufschlüsse und Auskünfte, die hierüber bei den hellenischen Philosophen angeblich zu finden sind? Sie sind im zweiten Buche der Plutarch'schen Recollectio physicorum dogmatum [2]) gesammelt. Der Erste — lesen wir dort —, welcher über die Erscheinungen der sichtbaren Welt philosophirte, war Pythagoras; er nannte den Complex ihrer

---

[1]) Cyrill. Lib. VI, p. 198.

[2]) Ἡ τῶν φυσικῶν δογμάτων συναγωγή.

Theile und Erscheinungen wegen seiner Wolordnung den Kosmos. Hinsichtlich dieses Kosmos behauptete Thales, daß es nur Eine Welt gebe; Democrit und Epikur aber (und dessen Schüler Metrodor) sagten, es seien im Unendlichen (*ἀπείρον*) unendlich viele Welten. Empedokles meinte, die Welt sei begränzt, und ihre Gränzen würden durch den Sonnenlauf umschrieben; Seleukus hingegen sagte, die Welt sei unbegränzt. Diogenes meinte, daß zwar das All (*τὸ πᾶν*) unbegränzt, die Welt (*κόσμος*) aber begränzt sei. Die Stoiker unterscheiden zwischen dem *πᾶν* und *ὅλον*; das All zusammt dem Leeren (*κενόν*) sei unbegränzt, unter dem *ὅλον* aber sei die außer dem Leeren befindliche, begränzte Welt zu verstehen. Die Gestalt der Welt anbelangend, meinten, die Stoiker, der Kosmos sei kugelförmig; Andere glaubten, kegelförmig, wieder Andere, eirund; nach Epikur ist es zwar möglich, daß die Welten kugelförmig seien, sie können aber möglicher Weise auch andere Gestalten haben. Ein großer Theil der griechischen Philosophen behauptet, die Welt sei beseelt und werde durch eine Vorsehung regiert; Demokrit, Epikur und die übrigen Atomisten stellen Beides in Abrede; Aristoteles läßt Beseeltheit und providentielle Leitung bloß für die himmlischen Sphären, nicht aber für die irdische Weltsphäre zu. Nach Pythagoras und den Stoikern ist die Welt ihrer Natur nach vergänglich, wird aber durch das Walten der Gottheit vor wirklichem Vergehen bewahrt; nach Xenophanes ist sie ewig und unvergänglich; Aristoteles vereiniget beide Meinungen, indem er die erstere für die irdische Weltsphäre, letztere für die himmlischen Sphären gelten läßt. An welche dieser verschiedenen Ansichten soll man sich nun halten, welchem der einander widersprechenden Philosophen den Vorzug geben? Doch Julian hat sich in seiner Wahl bereits entschieden; er will Plato folgen, diesem gebühre der Vorzug. Nun ist es wol richtig, daß Plato und Pythagoras sich auf eine vortheilhafte Weise von dem Haufen der übrigen Philosophen unterscheiden; aber das Gute, was sich bei ihnen findet, haben sie bei den Ägyptern gelernt, und diese von Moses, auf dessen weise Aussprüche und Lehren sich die ägyptischen Priester häufig zu berufen pflegten. Ebenso bekannt ist aber, daß Plato sich nicht selten widersprach, und in mehreren der wichtigsten Puncte von seinem Schüler Aristoteles mit Erfolg bekämpft worden ist. Plato war der Meinung, daß der sichtbare Himmel aus den vier Elementen zusammengesetzt,

und diese in Kraft der bildenden Himmelsseele zu Einem Körper vereiniget und verschmolzen seien. Aus dieser Ansicht Plato's will Porphyrius das Wort οὐρανός (= ὁρατός, sichtbar) rechtfertigen. Aristoteles hingegen hält den sichtbaren Himmel nicht für eine aus den vier Elementen zusammengesetzte Körperlichkeit, sondern für einen einfachen fünften Körper, der in seiner Beschaffenheit von jedem der einfachen vier Elementarkörper wesentlich verschieden sei. Plato spricht der Welt eine Seele und sensitives Leben zu, und macht die Weltseele zur providentiellen Führerin und Leiterin der Welt, die nach ihm etwas Gemachtes und Vergängliches ist. Nach Aristoteles ist die Welt weder gemacht, noch vergänglich, noch auch in allen Theilen beseelt oder providentiell geleitet. Plato statuirte drei Principien des Universums: Gott, Materie und Idee; die Materie sei der Stoff, aus welchem Gott nach dem Musterbilde der Ideen die Welt geformt. Aristoteles kann nicht zugeben, daß auch die Idee ein Weltprincip sein soll; nach ihm gibt es nur zwei Principien: Gott und die Materie. Plato hingegen fügt zu seinen drei Principien als viertes noch die Weltseele hinzu. Andererseits vergißt er zuweilen wieder, daß er die Materie als Princip, d. i. als etwas Ungewordenes gesetzt habe; denn er sagt auch öfter, daß die Materie etwas Gewordenes sei. Gleicherweise gibt er die Ideen, die nach ihm als Principien selbstständig außerhalb Gott existiren und eine selbsteigene Subsistenz haben müssen, zuweilen als etwas bloß in Gott Vorhandenes, als göttliche Gedanken aus. Wie soll man sich nun in diesen Schwankungen und Widersprüchen zurecht finden, an welche dieser widerstreitenden Meinungen soll man sich halten?

Dieß fühlt nun auch Julian selber; er meint aber, die Christen hätten deßungeachtet nicht Ursache, den heidnischen Philosophen irgend Etwas vorzuwerfen, da auch Moses, auf welchen sich die Christen berufen, höchst Ungenügendes, wo nicht geradezu Falsches über den Ursprung der Dinge lehre. Jedenfalls finde sich bei Plato Besseres und Befriedigenderes. In dem Abschnitte 1 Mos. 1, 1—18 sei vom Abgrunde (abyssus), von der Finsterniß und vom Wasser die Rede; es werde aber nicht gesagt, daß sie gleich den übrigen, in demselben Abschnitte erwähnten Dingen von Gott geschaffen worden seien; also scheint Moses sie für ungeschaffen zu halten. Die Engel werden ganz übergangen; also scheint Moses zu glauben, daß sein Gott gar nichts Unkörperliches geschaffen, sondern bloß die Materie

gestaltet habe. Die Antwort hierauf ist sehr leicht und einfach. Erstlich ist es eine mißliche Sache, bei einem sittlich zweideutigen Charakter, wie Plato war, tiefere Aufschlüsse suchen zu wollen, als bei dem gotterleuchteten Moses; von Moses wissen wir, daß er in Gottes Kraft wunderbare Dinge in Ägypten vollbrachte, von Plato, daß ihn der sicilische Tyrann Dionysius wegen seiner niedrigen Schmeicheleien so sehr verachtete, daß er ihn als Sclaven verkaufte. Um auf die Sache selber einzugehen, ist vorzugsweise hervorzuheben, daß Moses den idololatrischen Neigungen seines Volkes entgegentreten wollte; er führte deßhalb im Einzelnen gerade jene Dinge als gottgeschaffene auf, welchen von den Heiden göttliche Ehren erwiesen wurden, also Himmel, Sonne, Mond, Sterne, Pflanzen, Thiere. Er hatte keinen Anlaß, speciell der Engel zu erwähnen; und wenn er sich in specielle Erörterungen über Natur und Werdeproceß des Wassers oder über die Tiefen der Abgründe (abyssi) u. s. w. eingelassen hätte, so würde er von den Lesern, die er zunächst vor Augen hätte, gar nicht verstanden worden sein. Daß der Weg, den er einschlug, für seine Zwecke der geeignetste war, läßt sich durch das Verfahren der heidnischen Philosophen selber bestätigen; Plutarch, Hermes Trismegistos, und Julian mit ihnen, halten die so natürliche Schlußfolgerung von den sichtbaren Dingen auf eine unsichtbare geistige Ursache derselben für das richtige Mittel, auf die Vorstellung von Gott als überweltlichem Wesen und höchster Seinsursache hinzuleiten. Wenn Julian in der Mosaischen Schöpfungsgeschichte nähere Aufschlüsse über die Natur der Dinge vermißt, so ist zu fragen, ob sie etwa in den heidnischen Kosmogonieen sich finden, z. B. in jener Hesiod's, welcher vorgibt, von den Musen angehaucht die Stimme der Götter vernommen zu haben? Er verwandelt den Schöpfungsproceß in eine Genealogie der Götter, und führt eine lange Reihe derselben an; er spricht vom Ocean, vom Erebus und von der Nacht; sagt er aber etwas Näheres über die Natur derselben? Keineswegs. Nur bringt er sonst vieles Überflüssige bei, wodurch die Erkenntniß des Gegenstandes, um den es sich handelt, nicht gefördert, sondern verdunkelt wird, während Moses als weiser Lehrer sich geflissentlich auf das Nöthigste beschränkt. Moses sagt gerade so viel, als nothwendig ist, um den crassen heidnischen Irrthümern zu begegnen; faßt aber in erhabener Kürze alles Wissenswürdige zusammen. „Im

Anfange schuf Gott Himmel und Erde.“ Also gibt es keine ewige Materie neben Gott; alles Geschaffene ist in der Zeit entstanden, und Gott nicht bloß Bildner, sondern im eigentlichsten Sinne des Wortes Hervorbringer der Dinge. Moses erklärt dann weiter, wodurch Gott Alles schuf; nämlich als Sprechender durch sein Wort, welches als göttliches Wort gleicher Natur mit dem Sprechenden sein muß. Durch die Kraft dieses Wortes ist demnach das Gefüge des Weltgebäudes gefestet und allen Dingen das Sein verliehen worden. „Der Geist Gottes schwebte über den Wassern.“ Damit ist angedeutet, daß das Bestehen der auflöslichen Dinge durch Gottes Kraft vermittelt sei; Alles ist und lebt in Gottes Kraft. Und nun sagt er weiter das Röthigste über Das, was Gott zur Erhaltung und Ordnung des Ganzen vorgekehrt hat, mit besonderer Beziehung auf den Menschen, auf welchen die sichtbare Schöpfung abzweckt, und welcher deßhalb als der zuletzt Geschaffene vorgeführt wird, nicht ohne feierliche Einleitung mittelst der Erzählung von der Berathschlagung Gottes (Faciamus hominem u. s. w.), um die hohe Würde des Menschen als göttlichen Ebenbildes und die Bevorzugung desselben vor allen anderen Geschöpfen anzuzeigen.

Über das Gesagte denkt jedoch Julian anders. Er findet die Mosaische Erzählung von der Erschaffung des Menschen geradezu lächerlich, und auch das Übrige, was ihr vorausgeht, kann er als Platoniker nicht billigen. Weit erhabener nehme sich aus, wie Plato den höchsten Gott als Urheber der Dinge einführe. Der höchste Gott schafft wol; aber was er schafft, muß ihm wesensgleich, göttlich sein, die erstgeschaffenen, überhimmlischen Wesen sind also Götter. An diese Götter wendet sich nun sprechend der höchste Gott, und heißt sie, die übrigen Ordnungen des Daseins bis zur untersten hinab durch ihre schaffende Thätigkeit auszufüllen; er selbst kann dieß nicht thun, weil er nur göttliche Wesen hervorbringen kann, einzig ein solches Schaffen ist seiner würdig. Diese Anrede des Platonischen höchsten Gottes an die secundären Götter ist entweder erdichtet, oder soll als wirklich gehaltene gemeint sein. Das Letztere kann nicht sein, weil der wahre Gott keine anderen Götter neben sich duldet: Gloriam meam alteri non dabo, neque virtutem meam sculptilibus [1]). Ist sie erdichtet, so muß der Erfinder

[1]) Jesai. 42, 8.

derselben dem Redenden etwas Angemessenes in den Mund legen wollen (ἠθοποιεῖν); die von Plato erfundene Rede aber ist völlig unschicklich und Gottes unwürdig. Auch ist nicht einzusehen, warum Gott die unter den höchsten Dingen stehenden Dinge nicht selber schafft; sollte er es aus Trägheit unterlassen? oder weil er die tiefer stehenden Wesen seiner Sorge nicht werth erachtet? Dann könnte er aber auch den Erdenwesen nicht gebieten wollen. Also wäre es widersinnig, zu sagen, daß Gott z. B. von den Erdenwesen geehrt zu werden befiehlt. Allein bei den von Julian so hochgestellten heidnischen Schriftstellern finden wir Äußerungen, die damit nicht zusammenstimmen. Porphyrius sagt, Gott wolle, daß wir ihn ehren und durch ein ihm geweihtes Leben uns ihm verähnlichen. Alexander, ein Schüler des Aristoteles, meint, es sei mit der neidlosen Güte Gottes nicht zu vereinen, daß er sich um die menschlichen Angelegenheiten gar nicht kümmern soll. Übrigens sagen Einige, daß Plato die auf das Irdische und alle Einzelheiten desselben sich erstreckende Vorsehung Gottes durchaus nicht läugne; gewiß ist, daß sie von den Stoikern behauptet und vertheidiget wird. Auf den Einwand, daß es eine Herabwürdigung Gottes sei, ihn zum unmittelbaren Hervorbringer der irdischen Dinge zu machen, ist zu antworten, daß es Gott der ihm gebührenden Ehre berauben heiße, wenn man das Gott allein zukommende Vermögen, zu schaffen, einer Creatur beilegt. Können die Dinge anders bestehen, denn in Gottes Kraft? Ein Maler — bemerkt der von Julian selber so hochgestellte Hermes Trismegistos — kann das gesammte Universum, Himmel, Erde, Meer, Götter, Menschen und alle anderen Wesen auf seiner Leinwand hervorbringen; und Gott sollte in seiner Weise dasselbe nicht können?

Aber — wendet Julian ein — der Grund, daß die Erdenwesen nicht vom höchsten Gotte geschaffen sind, liegt ja nicht im Unvermögen des höchsten Gottes, sondern darin, daß Alles, was er schafft, unsterblich und unvergänglich sein muß. Julian fürchtet also — erwidert Cyrillus —, daß die irdischen Dinge und der Mensch den himmlischen Wesen gleich gemacht würden, wenn erstere mit letzteren einen gemeinsamen Schöpfer hätten? Oder meint er, daß die Kraft Dessen, der die höchsten Wesen schuf, nicht auch zur Hervorbringung von Wesen niederen Ranges ausreichen sollte? Soll Derjenige, welcher das Größere vermag, das Kleinere und

Geringere nicht vermögen? Heißt es nicht, den niederen Geschöpfen Schmach aufladen, wenn man sie einer Erschaffung durch Gott selber für unwerth erachtet?

Und wie kläglich begründet Julian die Behauptung, daß es außer dem höchsten Gotte noch andere Götter gebe! Er sagt nämlich, vermöge eines natürlichen Gefühles hebe jeder Mensch, wenn er beten wolle, unwillkürlich seine Hände himmelwärts; ein Beweis, daß es in der Natur des Menschen liege, den Himmel und die himmlischen Wesen als etwas Göttliches zu ehren. Dieses natürliche Gefühl werde durch die Wahrnehmung des hehren Glanzes der himmlischen Körper, der Stetigkeit und strengsten Regelmäßigkeit ihrer rhythmischen Bewegungen, die man eben deßhalb für ewige Bewegungen halten müsse, hervorgerufen. Aber sollte denn keinem der frommen Bewunderer des Himmels einfallen, zwischen Gott, den er im Himmel sucht, und dem Throne und Hause Gottes zu unterscheiden? Muß er die Gestirne selber schon für göttlich halten? Ist es nicht weit vernünftiger und richtiger, von den Gestirnen und ihren Bewegungen auf ihren unsichtbaren Schöpfer und Ordner zu schließen? Diesen Schluß zog der heilige Paulus; und jene Männer, welche Julian zu seinen Gewährsmännern nimmt, z. B. Plutarch, schloßen nicht anders.

Die Christen — bemerkt Julian — eifern so sehr für ihren Einen Gott, außer welchem kein anderer sein soll; und gleichwol läßt Moses es unentschieden, ob man den Geist Gottes, der über den Gewässern schwebte (1 Mos. 1, 2), für ein Geschöpf, oder für etwas Ungeschaffenes halten soll; ebenso läßt er unentschieden, ob die Engel Geschöpfe oder Götter seien. Hätte sich doch Julian erinnert, daß die Engel von Moses, wie sonst auch im A. T., als Diener dargestellt werden, die auf den Wink Gottes harren; er würde dann nicht weiter zweifeln, ob Moses sie für Geschöpfe oder ungeschaffene Wesen halte. Ebenso unzweifelhaft ist Mosis Ansicht über den Geist Gottes; wenn dieser Gottes Geist ist, was soll er anders, als eben göttlich sein, freilich keine von dem Einen Gotte verschiedene Wesenheit, weil er eben Gottes Geist ist. Wenn Julian meint, daß die in seinem Sinne aufgefaßte Mehrheit von göttlichen Wesen, die er auch als Mosis Ansicht vermuthet, an die richtige Ansicht Plato's erinnere, so sagen wir umgekehrt, daß in der von Plato statuirten Mehrheit göttlicher Principien des Welt-

daseins ein Anklang an die richtige Gotteslehre des Christenthums, nämlich an die Dreieinigkeit, zu finden sei. Plato spricht von einem *δημιουργός* oder Werkmeister der Welt, stellt aber weiters über diesen als einen anderen höheren Gott die *Ἰδέα τ᾽ ἀγαθοῦ;* diesen beiden ordnet er als drittes Princip die Weltseele (*ψυχὴ τῶν ὄντων*) unter. Was Plato den *δημιουργός* nennt, ist in der christlichen Gotteslehre der Sohn Gottes, Gottes vollkommenstes Ebenbild, und zugleich Schöpfer aller Dinge, welche sämmtlich auf irgend eine Weise eine bildliche Ähnlichkeit mit Gott an sich tragen. Wenn aus der Schönheit der Welt auf die Schönheit Gottes geschlossen wird, so gewiß auch richtig vom Vorhandensein eines relativen Abbildes Gottes auf das Vorhandensein eines absoluten, vollkommenen Abbildes, welches eben vermöge seiner Absolutheit und absoluten Vollkommenheit Gott sein muß, weil Gott Nichts vollkommen gleichen kann, als er selbst.

§. 58.

Julian unterzieht im Besonderen auch die Mosaischen Berichte von der Erschaffung des Weibes, vom Paradiese, von der Versuchung des ersten Menschen seiner Kritik, und erklärt sie als sinnlose Märchen. Wie kommt es, daß an die Mosaische Erzählung ein so strenger Maaßstab angelegt wird, während die in theogonische Fabeln sich verlierende Hesiodische Darstellung der Anfänge der Menschengeschichte eine so nachsichtige Beurtheilung findet? Hier hat man die poetische Einkleidung als Entschuldigungsgrund zur Hand; aber man vergißt, daß die berühmtesten Gewährsmänner der heidnischen Hellenen, ein Herodot, ein Plato, das als ernste Wahrheit nahmen, was Julian und seine Meinungsgenossen nun so gerne nur als poetische Einkleidung gelten lassen möchten. Sollen wir auf die heidnische Erzählung von Pandora und Prometheus mehr geben, als auf die biblische Erzählung von Adam und Eva? Doch, was tadelt denn Julian an der Mosaischen Relation? Er spottet darüber, daß Gott dem Adam die Eva zur Gehilfin habe geben wollen, während diese vermeintliche Gehilfin nur lauter Jammer und Noth über Adam gebracht habe; also habe Gott sich selbst in seiner Absicht und Erwartung getäuscht. Mit nichten; der von Gott gedachte Zweck der Erschaffung des Weibes war die Ver-

vielfältigung der Gattung; zu diesem Zwecke wurde Eva dem Adam als Gattin beigegeben. Daß dieß Gottes Absicht war, erhellt auch aus den Segensworten: Crescite et multiplicamini etc. Mit diesem Zwecke collidirt Verführung und Fall des Weibes keineswegs; die Fehlbarkeit aber und Möglichkeit des Falles lag in dem Geschenke des freien Willens, welchen Gott dem Menschen nicht versagen konnte, noch wollte, so gewiß er ihn vor den übrigen Wesen der Erde auszeichnen wollte. Dieser Ansicht ist auch der von Julian so hochgehaltene Porphyrius, ingleichen der Philosoph Alexander in seinen Schriften de Fato und de Providentia.

Aber — fragt Julian weiter — warum führte denn Gott selber den Menschen in die Falle? Warum verbot er ihm den Genuß einer einzigen Frucht, während er ihm alles Andere zu genießen erlaubte? Warum versetzte er ihn gerade in die allernächste Nähe des verbotenen Baumes? Daß Gott dem Menschen ein Verbot auferlegte, war ganz weise und sachgemäß; es gehörte zur Erziehung des ersten Menschen, der im Gehorsame sich üben und durch Gehorsam sich das Glück des ewigen Seligseins verdienen sollte. Das Strafverbot sollte ihn lehren, Gott als strengen Richter zu fürchten und zu ehren; er sollte wissen, daß er an Gott die Majestät eines höchsten Herrenwillens anzuerkennen habe. In diesem Sinne sagt auch Plato, daß die das Universum umschreitende Gottheit allüberall die Δίκη, die Rächerin der Übertretungen des göttlichen Gesetzes, im Gefolge habe. Und damit der Mensch immerfort daran erinnert würde, daß er Gott zum höchsten Herrn habe, war es sehr weise und zweckmäßig, daß er den Gegenstand des Verbotes immer vor Augen hatte. Überhaupt konnte der beständige Anblick des Baumes dazu dienen, dem Menschen das Andenken an Gott stets zu vergegenwärtigen, welches ihm sonst im Genusse der Paradiesesfreuden leicht und oft hätte abhanden kommen können. Daß eine scheinbar geringfügige Sache zum Gegenstande des Verbotes gemacht wurde, war ebenfalls weise; der Mensch sollte auch in den kleinsten Dingen Gottes Willen ehren lernen.

„Aber was soll man von dem Reden der Schlange halten? Soll dieß auch kein Märchen nach Art der griechischen Märchen sein?“ Wir Christen sind mit Julian vollkommen einverstanden, daß die mythologischen Erzählungen Märchen sind, ohne ihm deßhalb das Sprechen der Schlange als etwas Fabelhaftes zuzugestehen.

Daß die Schlange, ein vernunftloses Thier, durch sich selber zu reden begonnen hätte, ist freilich ein widersinniger Gedanke; wol aber ist es denkbar, daß böse Geister auf Naturwesen einwirken, und mittelst derselben Laute hervorbringen. Beweise hiefür finden sich in den Büchern von Männern, welche von den Heiden als gewichtige Auctoritäten hochgehalten werden. Homer erzählt, daß Xanthus, eines der Rosse des Achilles, seinem Herrn den Tod in der Schlacht vorausgesagt, und daß Juno das weissagende Thier reden gemacht habe. Porphyrius erzählt, daß der Fluß Kaukasus den Pythagoras, welcher denselben in Begleitung mehrerer Gefährten überschiffte, mit den Worten begrüßt habe: *Χαῖρε Πυθαγόρα.* Nun ist es bekannt, daß Pythagoras in magischen Künsten geübt war, mit dämonischen Wesen in Verkehr stand; somit ist klar, daß ein Dämon die Wellen reden machte. Der indische Gymnosophist Thespesion hat nach Philostrat's Erzählung einer Ulme befohlen, den weisen Apollonius von Tyana in seinem Namen zu begrüßen, was in der That auch geschehen sei; eine articulirte weibliche Stimme habe den Apollonius aus dem Baume angeredet. Die Eiche im Haine von Dodona weissagte in menschlichen Worten. Nach Isigonus von Cittium [1]) soll auch Jupiter's Stier auf Rhodus menschliche Laute von sich gegeben haben. Wenn dieß in Kraft eines göttlichen, oder, wie wir Christen sagen, eines dämonischen Einflusses geschah, warum sollte dasselbe nicht durch die Schlange im Paradiese haben geschehen können?

„Aber wie mochte denn Gott den Menschen den Genuß vom Baume der Erkenntniß, des edelsten Gutes, wehren wollen?" Dieser Einwand beruht auf einem Mißverstande des Sinnes der biblischen Redeweise. „Erkennen" heißt nach vielfach zu belegendem Sprachgebrauche der Schrift so viel, als durch eigene Erfahrung kennen lernen; den Unterschied von gut und böse erkennen heißt also so viel, als, durch die selbsterfahrenen traurigen Folgen des Genusses sich von Wesen und Wirkung der Sünde überzeugen. Die Schrift nimmt keineswegs an, daß die ersten Menschen im Urzustande so einfältig gewesen wären, daß sie gut und böse nicht zu unterscheiden gewußt hätten. Im Gegentheile wird ihnen eine aus-

[1]) Ein alter, auch von Gellius (Noct. Att. IX, 4) erwähnter Scribent aus ungewisser, wahrscheinlich vorchristlicher Zeit, welcher *Ἄπιστα* schrieb.

gezeichnete Begabung des auf Göttliches und Himmlisches hingerichteten Geistes zugeschrieben. Sie kannten aber in der That noch nicht die verheerenden Wirkungen des Bösen, da ihr Leib anfänglich weder der Lustgier, noch dem traurigen Schmerzes- und Todesloose unterworfen war. Beides trat erst in Folge der Sünde ein. Nun spotten freilich die heidnischen Hellenen über die ursprüngliche Unsterblichkeitsfähigkeit des Leibes, der doch aus trennbaren Theilen zusammengesetzt sei. Steht es aber einem Verehrer Plato's zu, sich hieran zu stoßen, da doch Plato selber seinen höchsten Gott zu den sichtbaren Göttern, den Sternen, sagen läßt, daß dieselben, obwol von Natur auflöslich, durch seinen Willen ein wandelloses ewiges Sein haben sollen?

Das Gesagte reicht nun auch schon hin, um weitere Einwendungen Julian's zu beleuchten, welcher dem Christengotte Neid und Grausamkeit vorwirft; Neid, weil er den ersten Menschen die Frucht der Erkenntniß nicht gönnte — Grausamkeit, weil er sie aus dem Paradiese verstieß, und dem Todesloose unterwarf. Daß der Tod den durch die Sünde verursachten Mühseligkeiten des Erdenlebens ein Ziel setzt, ist vielmehr als eine Vorkehrung der göttlichen Erbarmung anzusehen, die im Voraus schon die Folgen des vorgesehenen Falles zeitlich zu begränzen beschloß.

§. 59.

Julian findet, daß sich der Mosaische Gott des A. T. ganz nur als Nationalgott gerire, um die übrigen Völker sich gar nicht kümmere, die Herrschaft über diese somit selber anderen Göttern zugestehe, jedenfalls nicht als Herr des Universums erscheine. Als ob nicht schon die Mosaische Schöpfungsgeschichte, welche Gott als Schöpfer aller Dinge darstellt, Julian Lügen strafte! Als ob Gott nicht bis auf Abraham's Zeiten herab als der Eine Gott und Herr aller Menschen sichtlich hervorträte? Ließ nicht er die Sündfluth eintreten? Vollzog er damals nicht ein Strafgericht über die gesammte Menschheit? Und wenn später die Nachkommenschaft Israels, das jüdische Volk als Gottes erstgeborner Sohn dargestellt wird, setzt dieß nicht voraus, daß auch andere Völker neben Israel zur Sohnschaft Gottes berufen seien? Wählte Gott nicht den Abraham selber aus der Mitte der abgöttischen Heidenvölker aus? In

den Mosaischen Büchern, in den Prophetenbüchern des A. T. wird Gott ausdrücklich als Herr und Gebieter aller Völker dargestellt. So heißt es 5 Mos. 4: Neque respiciens in coelum et videns solem et lunam et astra et coeli ornatum universum adores ea, quae tribuit Dominus Deus tuus gentibus quae sub coelo sunt. Bei Jesaias (c. 45) wird gesagt: Gott, der Himmel und Erde geschaffen und abgegränzt hat, habe die Erde nicht umsonst geschaffen, sondern auf daß sie bewohnt und bevölkert werde. Ebendaselbst heißt es, daß er alle Heerschaaren des Himmels geschaffen. Und dann wird Gottes Rede an den König Cyrus eingeführt: Ego vocavi te in nomine meo et suscipiam te; tu vero non nosti me, quod ego Dominus Deus et non est praeter me Deus. Confortavi te, et non novisti me, ut cognoscant, qui ab ortu solis et occasu, quod non est alius praeter me. Ego Dominus, et non est alius etc. Sind nicht auch die Plagen, die er über die Ägypter kommen ließ, ein Beweis seiner Herrschaft über andere Völker außer Israel?

Julian kann sich mit der Einherrschaft eines alleinzigen Weltregenten nicht zurecht finden, und hält eine göttliche Polyarchie unter der Oberherrschaft eines höchsten Gottes für viel einleuchtender; die Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Stämme und Nationen seien schon ein Beweis für das durchgreifende Vorwalten irgend eines eigenthümlichen Principes, welches eben der Gott dieses bestimmten Volkes sei; kriegslustige Völker sind vom Mars beherrscht, bildungsfreundliche von Pallas Athene, die handeltreibenden dienen dem Merkur u. s. w. Die Celten und Deutschen, vom Mars beherrscht, sind von Natur aus kriegslustig, die Römer und Griechen gebildet, die üppigen Syrer dienen der Mylitta. Cyrillus meint, man könne diese Völkerliste noch vervollständigen, um auch anderer von Julian nicht genannter Untergötter nicht zu vergessen; z. B. des Nationalgottes der grausamen, mordlustigen Scythen, der bestialischen Sodomiten u. s. w. Wenn es also stünde, dann könnte man keinem Volke und keinem Einzelnen aus demselben seine sittliche Entartung zum Vorwurfe machen, so wenig, als ihm gute Eigenschaften zum Verdienste anzurechnen wären; jeder Versuch zur Hebung und Besserung verrotteter Zustände wäre vergeblich, die Menschen und Völker müßten nothwendig dem über sie verhängten Geschicke folgen und das sein, was ihr Gott aus ihnen macht. Ob man aber ein Wesen,

welches eben nur ein bestimmtes besonderes Princip ist und vertritt, noch einen Gott nennen könne? Und was soll man sich vom höchsten Gotte denken, der es dulden muß, daß seine Untergötter die ihm gebührenden Ehren für sich in Anspruch nehmen und die ihnen dienstbaren Menschen und Völker des höchsten Gottes vergessen machen? Wir Christen erkennen in diesen Göttern die Gott abtrünnig gewordenen Geister, die auch die Menschen verführten und sie vermochten, ihnen Altäre zu errichten und Opfer darzubringen, und sie zu allen sonstigen Gräueln und Schändlichkeiten anleiteten, um eine ewige Feindschaft zwischen der Menschheit und dem ihnen verhaßten Schöpfer und Herrn des Weltalls zu befestigen. Da der Mensch dem Kampfe gegen die bösen Mächte nicht gewachsen war, so sandte Gott die ihm treugebliebenen heiligen Mächte des Himmels in den Streit wider die Mächte des Abgrundes, und zum Schutze der frommen und heiligen Menschen. Sie sind nach Pauli Worten administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui haereditatem capiunt salutis. — Angelis suis mandavit de te (heißt es Psalm 90 von dem Gerechten) ut custodiant te in omnibus viis tuis. — Sie sind die streitenden Heerschaaren Gottes im Kampfe gegen die bösen Mächte: Castra metabitur Angelus Dei in circuitu timentium eum et liberabit eos (Psalm 77). Sie dienen der Verherrlichung Gottes und des Menschensohnes (Joh. 1, 52), preisen den Herrn (Psalm 103, 1), lehren die Menschen die Anbetung des wahren Gottes. So wurde Gedeon von einem Engel belehrt, welches Opfer er zum Danke für den ihm verheißenen Sieg darzubringen habe (Richter c. 6); so wurde Manue von einem Engel angeleitet, sein Opfer der Ehre des Allerhöchsten zu weihen (Richter c. 13). Diese echten Diener und Stellvertreter Gottes thun also das Gegentheil von dem, was die Dämonen thun, welche von den Menschen Opfer für sich verlangen, und durch bösen Zauber zu allem Bösen und Schändlichen anleiten. So sagt ja auch Porphyrius, daß sie Zaubertränke bereiten, um die von ihnen Berückten mit sinnlicher Lustgier zu berauschen; daß Lug und Trug ihr Element sei, indem sie für Götter gehalten sein wollen; daß sie an den Dämpfen der Fleisch- und Blutopfer, die ihnen zu Ehren dargebracht werden, sich laben und sättigen. Demgemäß läßt Homer seinen Zeus sagen:

Nimmer gebrach es auf meinem Altar an köstlichem Mahle,
Nimmer an Spende und dampfendem Fett . . . .

So opfern die Homerischen Argiver auch dem bläulich behaarten Poseidon schwarze Stiere. — Omnes Dii gentium daemonia, heißt es in Psalm 95.

Wenn nun der Opferdienst so schändlicher Art ist und nur den blutlechzenden Kitzel unreiner Geister stillen soll — fragt Julian —, was soll man von den blutigen Mosaischen Opfern halten? Zwischen diesen und den heidnischen — erwidert Cyrillus — ist ein großer Unterschied. Es erhellt nirgends aus dem A. T., daß Gott um die Opfer als solche zu thun wäre; im Gegentheile wird den werkheiligen Juden oft genug (z. B. Jesai. 1; Jerem. c. 6, c. 7) durch die Propheten im Namen Gottes verkündet, daß er an ihren Opfern kein Wohlgefallen habe: „Möget ihr Brandopfer und Friedensopfer miteinander mengen und von beiden essen; nicht dieß war es, nicht von Brandopfern und Schlachtopfern sprach ich zu euren Vätern an dem Tage, da ich sie aus dem Lande Ägyptens herausführte.“ Gott hat die jüdischen Opfer nur zugelassen, weil die Israeliten, an den Anblick des Götzendienstes gewöhnt, sonst gewiß vermöge ihrer roh sinnlichen Denkart auf abgöttische Riten verfallen wären. Sie bedurften eines sinnlich-ceremoniellen Gottesdienstes; also gestattete ihnen Gott einen solchen. Gemäß den Absichten der göttlichen Weisheit aber mußte derselbe eine durchwegs typische Bedeutung und Beziehung auf Christus und sein Reich haben, damit er zugleich auch den Zwecken der göttlichen Lehr- und Offenbarungsthätigkeit dienstbar wäre. Nachdem jedoch das im alttestamentlichen Gottesdienste Vorgebildete in Wirklichkeit übergegangen, fiel er von selbst hinweg, und seine Fortführung konnte Gott nur mißfällig sein. Denn wie Christus lehrt, ist Gott ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten [1]). Er will an sich keine blutigen Opfer [2]); am meisten verabscheut er Opfer

[1]) An dieses Wort Christi anknüpfend, spricht Cyrillus später von einer fortdauernden geistigen Erfüllung der jüdischen Legalien, um dem Einwurfe Julian's zu begegnen, welcher meint, daß die Christen sich zum A. T. in den directesten Widerspruch setzten und somit die geschichtliche Basis ihrer eigenen Religion verläugneten. Vgl. Lib. IX, p. 306 ff. Die geistige Erfüllung der Legalien besteht, wie Cyrillus im Einzelnen durchführt, in Erfüllung der durch die Objecte der Legalien gesinnbildeten moralischen Vorschriften des natürlichen Gesetzes und des Evangeliums. Vgl. oben S. 57.

[2]) Auf diesen Gegenstand kommt Cyrill mehrmals zurück, so im Besonderen

von Menschenblut, und verbietet (5 Mos. 12) zu thun, was die Heiden thun, deren Menschenopfer er durch Mosis Mund als ihm verhaßte Gräuel bezeichnet. Nun zählt Cyrillus eine Reihe von asiatischen und griechischen Städten, Landschaften und Völkern auf, bei welchen Menschenopfer im Brauche waren, und nennt die verschiedenen Gottheiten, welchen sie dargebracht wurden. Dieß die düsterste Seite des Dämonencultus, welchen selbst Bessergesinnte unter den Heiden: Porphyrius, Hermes Trismegistos als abscheulich zu bezeichnen nicht umhin können.

Julian will diese dämonischen Verführer nicht für solche, sondern für gute Götter gehalten wissen, andererseits aber den von den Hebräern verehrten Einen Gott selbst nur für einen aus der Zahl jener vielen Nationalgötter. Also Götter sollen diese sein, und zwar gute Götter; dann können sie aber nicht Urheber der in Gesetz, Sitte und Cult sich kundgebenden Verdorbenheit der heidnischen Völker sein. Da Julian diese Verdorbenheit anerkennen muß, so behauptet er, daß die sittliche Artung der Völker eine naturnothwendige und durch die äußeren Lebensbedingungen: Klima, Nahrung, örtliche Beschäftigung u. s. w. bestimmte Beschaffenheit sei. Da entsteht aber nun die Frage: Billigen die Nationalgötter diese Beschaffenheiten der ihnen dienenden Völker oder nicht? Wenn nicht, so erscheinen sie als ohnmächtige Götter, welche sich einen ihnen selber mißfälligen Cult gefallen lassen und Handlungsweisen und Sitten dulden müssen, welche zu ändern nicht in ihrer Macht steht. Billigen sie hingegen das Schlechte und Verworfene, so müssen sie selbst böse und verworfene Wesen sein. Wie entschuldiget aber Julian jene Naturnothwendigkeit selber? Er sagt: Wie das Feuer als leichter Körper aufwärts streben, die Erde aber als schwerer Körper abwärts sinken muß, so muß es neben den nach Höherem strebenden Menschen auch andere geben, in deren Natur bereits der Zug zum

---

auch in Lib. X, p. 343 ff., um die sonderbare Grille Julian's zu widerlegen, welcher meinte, daß Abel's Opfer Gott deßhalb wohlgefälliger gewesen, als jenes Kain's, weil dieser nur Feldfrüchte, Abel aber Thieropfer dargebracht habe. Zur Rechtfertigung seiner Ansicht beruft sich Julian auf Gottes Worte zu Kain: Si recte offeras, non autem recte dividas, peccasti — Worte, um deren richtige, widerspruchlose Auslegung er einen christlichen Bischof einstmals vergeblich angegangen habe. Vgl. Cyrill's Antwort hierauf l. c., p. 348 ff.

Entgegengesetzten liegt, und vermöge dieser Natur waren sie bereits im Vorhinein zu Untergebenen und Schützlingen jener Götter qualificirt, die an den dieser besonderen Natur entsprechenden eigenthümlichen Bräuchen und Sitten Gefallen haben. Also muß es böse und verdorbene Menschen und Völker geben. Daraus folgt aber, daß der Schöpfer dieser Naturen entweder selbst böse ist, oder daß er ohnmächtig ist, je nachdem er diese böse Naturen freiwillig oder unfreiwillig, einem höheren Geschicke folgend, geschaffen hat. Im letzteren Falle ist er nicht Gott, in ersterem Falle ist Gott nicht der Urgute, von dem nur Gutes kommen kann, wie Plotinus dem von Julian verehrten Plato gemäß lehrt.

Julian kehrt seine Behauptung von der naturnothwendigen Verschiedenheit der Völker und der Gesittungen und Sprachen der Völker, hauptsächlich auch gegen die biblische Erzählung von der Scheidung der Völker nach mißglücktem Versuche des Weltstaates Babel mit seiner großen Zwingburg. Über diese letztere schüttet er seinen Spott reichlich aus. Wenn man alle Steine und Ziegel, die auf der Erde aufzutreiben sind, übereinander thürmen würde, so würden sie nicht bis zur Mondessphäre hinanreichen. „Die Homerische Erzählung von den Aloaden, welche drei Berge übereinander thürmten, um den Himmel zu erreichen, wird von den Christen als Märchen verlacht; mit welchem Rechte muthen sie uns zu, ihnen die Geschichte vom babylonischen Thurme zu glauben?“ Wir Christen finden sie glaubhaft, weil wir sie nicht in so karrikirter Weise auffassen. Wir glauben nicht, daß die Erbauer des Thurmes den Bau bis zum Himmelsgewölbe hinaufführen wollten und Gott darüber bange geworden sei; wol aber erkennen wir darin ein titanisches, gegen Gottes Rathschlüsse verstoßendes, eitles Ringen und Streben, dessen Vernichtung durch Gott eine Wohlthat für die Menschen war, um sie von hoffärtigen und eitlen Gedanken und Zielen abzubringen. Daß der himmelhohe Thurm nicht im wörtlichen Verstande gemeint sei, läßt sich aus anderen hyperbolischen Redeweisen der Schrift hinlänglich entnehmen. So heißt es z. B. in Psalm 106 von den Schiffern: Qui descendunt in mare navibus facientes operationem in aquis multis. Ipsi viderunt opera Domini et mirabilia ejus in profundo. Ascendunt usque ad coelos et descendunt usque ad abyssos. In den Worten Gottes: Venite et descendentes confundamus linguas eorum — will Julian ein Zeugniß

von einer Göttermehrheit finden, während der Plural in dieser Rede Gottes nur ebenso wie jener bei Erschaffung des Menschen (faciamus hominem ad imaginem nostram) als Zeugniß für die Trias im Einen göttlichen Wesen zu nehmen ist.

§. 60.

Den lehrhaften Inhalt der Mosaischen Urkunde behandelt Julian ebenso geringschätzig, wie den geschichtlichen. Mit Ausnahme des Gebotes, nur Einen Gott zu ehren, und der Sabbatheiligung sei im Mosaischen Dekaloge Nichts enthalten, was sich nicht ebenso gut in den moralischen Satzungen anderer Völker fände. Dabei vergißt nun freilich Julian zunächst auf seine schon erwähnte Ansicht über die unausweichliche sittliche Verwilderung derjenigen Völker, welche unter einen rauh waltenden Schutzgott gestellt sind. Was aber die übrigen gesitteten Völker anbelangt, deren moralische Gesetze jenen der Hebräer ähnlich sind, so muß gefragt werden, ob dieselben Gesetzgeber aufzuweisen haben, welche früher als Moses gelebt hätten. Offenbar nicht; Moses ist der älteste Gesetzgeber. Oder sind sie vielleicht durch sich selbst, ohne Vermittelung des Mosaismus, auf jene Mosaischen Satzungen gekommen? Nun gut, so wäre bewiesen, daß diese die in der menschlichen Natur begründeten Gesetze seien, mithin auch das Mosaische Sittengesetz in seiner Art sehr vollkommen sein müsse. Wollte er ihnen dieses Lob verweigern, so müßte er auch den Satzungen verwandten Inhaltes bei den Griechen seine Zustimmung versagen, und dieselben nur in denjenigen Dingen loben, in welchen sie vom Mosaischen Gesetze abweichen. Er müßte also einen Solon und Lykurg, die beiden ausgezeichnetsten Gesetzgeber der Griechen, darum loben, daß sie Mord, Ehebruch, Meineid, Diebstahl, falsches Zeugniß nicht so strenge oder nicht aus demselben Grunde, wie Moses, verurtheilen. Julian meint, die Christen selber widersprächen dem von Moses gelehrten Monotheismus, indem sie ja auch Christum als Gott verehrten. Allerdings verehren sie Christum als Gott; aber sie halten nicht dafür, daß das Göttliche in Christo anderer Natur und Wesenheit als der höchste Gott, und Christus nur eine Art Untergott sei, wie Julian vorauszusetzen scheint. Julian erklärt es als ein verkehrtes Unternehmen, aus dem A. T. die christliche Logoslehre herauslesen zu wollen. Eine

richtige und sorgfältige Auslegung der vornehmsten hieher gehörigen Stellen des A. T. ist das beste Mittel, seine leichtfertige Behauptung Lügen zu strafen. Moses weissagt (5 Mos. 18, 15 ff.), daß Gott nach ihm einen Propheten gleich ihm erwecken werde. Während Eusebius [1]) ausführlich nachweist, wie diese Ähnlichkeit mit Moses an keinem der nach Moses gekommenen Gottesgesandten sich nachweisen lasse, außer an Christus: legt Cyrillus das Hauptgewicht auf die jener Verheißung [2]) beigefügten Worte Gottes: Et dabo verbum meum in ore ejus. Man könne nicht sagen, daß Gott den übrigen Propheten sein eigenes Wort verliehen habe, so daß das von ihnen Verkündete ihr Wort gewesen wäre. Vielmehr kündeten sie selbst es jederzeit als Gottes Wort an, und leiteten ihre Mahnungen, Warnungen, Strafreden und Verheißungen immer mit der Formel ein: „Also spricht der Herr.“ Christus aber redet in eigenem Namen, als Einer, der selbst Macht hat. So sagt er z. B. zu dem Aussätzigen: Volo, mundare; zum todten Jüngling: Adolescens, dico tibi, surge; bei Erweckung des Lazarus: Lazare veni foras; zu den empörten Fluten des Meeres: Tace, obmutesce. Mithin spricht er als Gott, und ist als solcher von Moses geweissagt. Eine andere Weissagung auf Christus ist die Stelle 1 Mos. 49, 10. Julian meint, in dieser Stelle sei das Reich David's geweissagt, und das in dieser Stelle erwähnte Aufhören des Reiches auf Ezechias zu beziehen, also auf einen Zeitpunct mehrere Jahrhunderte vor Christus. Wahr ist, daß in der fraglichen Stelle die Reihe der jüdischen Könige von David an gemeint ist; falsch hingegen, daß die Reihe derselben mit Ezechias für immer zu Ende gieng; sie setzte sich nach der Gefangenschaft mit Zerubabel fort, und die jüdische Herrschaft dauerte dann bis auf Herodes fort, wo das Reich zu Ende gieng, und gerade damals wurde Christus, „die Erwartung der Völker“, geboren. Die Völker sind die Heiden, gemäß den Worten Christi Joh. 10, 16; und der geeignete Zeitpunct ihrer Berufung das Aufhören des jüdischen Reiches. Auch Balaam's Weissagung [3]) wird von Julian bestritten. Sie soll sich auf David und

---

[1]) Praep. evang. III, 2. Vgl. oben §. 8.

[2]) Suscitabo eis de medio fratrum suorum prophetam sicut te.

[3]) Orietur stella ex Jacob et homo ex Israel, et confringet principes Moab et vastabit filios Seth. 4 Mos. 24, 17.

die früheren Könige Israels beziehen. Aber diese haben die in der Weissagung genannten Völker niemals unterjocht; sondern es fanden zwischen diesen und Israel fortdauernde Kämpfe mit abwechselndem Erfolge statt. Wären die Könige des jüdischen Reiches gemeint, so hätte Balaam sagen müssen: Orientur stellae ex Jacob, et duces ex Israel etc. Die Stelle hat nur dann einen Sinn, wenn sie auf Christus und auf die geistige Unterjochung und Bewältigung jener abgöttischen Völker gedeutet wird.

Wenn aber Christus Gott ist — fragt Julian weiter —, wie steht es mit der vielgerühmten Einheit Gottes? Wenn Christus der Sohn des göttlichen Vaters ist, ist er nicht ein anderes Wesen, ein zweiter Gott neben ihm? Den Sohn Gottes seiner Gottheit nach ein anderes Wesen neben dem göttlichen Vater nennen — erwidert Cyrillus —, ist höchst ungereimt. So wenig man Dasjenige, was dem Menschen wesenhaft eigen ist und zur Natur desselben gehört, von ihm wegdenken kann, weil es zur Vollständigkeit seines Einen Wesens gehört, ebenso wenig läßt sich der göttliche Vater ohne seinen Sohn denken, ohne daß deßhalb zwei Götter vorhanden wären, weil der Sohn der Natur nach mit dem Vater identisch sein muß. Wenn Gott ewig, und seit ewig vollkommen ist, so kann er die Vollkommenheit des Vaterseins nicht erst in der Zeit erlangt haben; also muß auch Dasjenige, wodurch er Vater ist, seit ewig mit ihm bestanden haben. Und wenn er das Schöpfersein nicht erst in der Zeit erlangt hat, sondern es seit ewig in der Macht seines Wesens besitzt, so muß auch Dasjenige, mittelst dessen er Alles schafft und wirkt, dieser Glanz seiner Herrlichkeit, diese Bestimmtheit seiner Subsistenz (character substantiae = ὑποστάσεως) immer mit ihm bestanden haben. Nun aber tritt Gott als geistiges Wesen (νοῦς) durch das Wort (λόγος) thätig nach Außen; also ist dieses Wort der seit ewig strahlende Abglanz seiner Glorie, der seit ewig vorhandene Charakter (Bestimmtheit) der göttlichen Substanz. Das Wort ist aber ein Erzeugniß (γεγεννημένον) der geistigen Innerlichkeit, also ein Gezeugtes — als gezeugt ein dem Zeugenden Ähnliches, wie Licht aus Licht, Verstand (νοῦς) aus Verstand gezeugt, wesenhaft wie der Zeugende selber —, daher es Sohn, und der Zeugende Vater genannt wird. Der Sohn muß als wesenhaft genommen werden, da man sich unter ihm die herausgesproßte Frucht einer Substanz zu denken hat; er ist ex ente ens, ἐξ ὄντος ὁ ὤν

ist sein entsprechendster Name. Damit ist nun Einheit und Mehrheit in Gott affirmirt; und selbst heidnische Weise sind auf diesem Wege auf eine göttliche Trinität gekommen, wenn gleich ihre Ansichten nicht fehlerfrei sein konnten, da in einer so abgezogenen und schwierigen Frage ohne göttliche Offenbarung ein richtiges Verständniß nicht denkbar ist. Indeß, sie kamen so weit, drei urhafte Subsistenzen (ἀρχικὰς ὑποστάσεις) anzuerkennen, und erfanden für sie den Ausdruck τριάς. Bei Plato ist diese Trias: T' ἀγαθον, νοῦς, ψυχή; er spricht ferner von einem λόγος ὁ πάντων θειότατος, d. i. von einem Worte, welches das göttlichste aus allen ist, und schreibt diesem die Organisation der Welt zu. In einem Briefe an drei Freunde spricht er von einem Gott, welcher Lenker alles Dessen ist, was ist und sein wird, und von einem Herrn, welcher Vater dieses Lenkers und Urhebers von Allem ist. Ähnliche Stellen sind bei Numenius, Hermes Trismegistos, Plotinus zu finden.

§. 61.

Neben Cyrill's Streitschrift gegen Julian sind zwei Reden des heiligen Gregor von Nazianz gegen Julian [1]) erwähnenswerth. Sie sind den hinterlassenen 53 Reden Gregor's als die zweite und dritte eingereiht. In der einen derselben will er zeigen, was Julian gegen die Christen unternahm und noch weiter unternommen haben würde, wenn nicht Gott seinem Beginnen ein Ziel gesetzt hätte. In der anderen führt er aus, welchen Ausgang Julian's Unternehmen genommen.

Der Eingang der ersteren Rede ist ein frohes Aufathmen über die Befreiung von hartem Drucke und schwerer Verfolgung; Bedauern über die hintergangene Güte des Constantius, der den Julianus hob, und zum Lohne dafür von demselben verrathen wurde. Julian wurde gemeinschaftlich mit seinem Bruder erzogen und gebildet, auch zu Kundgebungen christlicher Frömmigkeit durch Wort und Beispiel ermuntert. In dieser Epoche seines Lebens ereignete sich bereits ein merkwürdiger Vorfall, den man als göttliches Vorzeichen betrachten konnte. Beide Brüder wetteiferten nämlich öffentlich in Ehren, die sie dem Andenken der Martyrer erwiesen; jeder derselben ließ eine

---

[1]) Λόγοι στηλιτευτικοὶ κατὰ Ἰουλιανοῦ βασιλέως.

Kirche zu Ehren der Martyrer bauen. Gleichwie aber Gott Abel's Opfer wohlgefällig annahm, jenes des Kain hingegen verschmähte, so wollte auch Julian's Kirchenbau nicht gelingen, sondern wurde nach wiederholten Versuchen jedesmal durch ein Erdbeben wieder zusammengeworfen. Zur Mündigkeit heranreifend wurden beide Brüder in der Philosophie und Rhetorik unterrichtet; bei den von Julian gleichsam zur Übung vorgeschlagenen Disputen über das Gelernte zeigte sich bereits, was in seinem Innern gährte, und nur aus Drang der Umstände noch zur Zeit zurückgehalten wurde. Denn jedesmal ergriff er gegen den christlich gesinnten und gläubigen Bruder die Partei der heidnischen Philosophen, scheinbar nur, um sich in dialektischer Kunstfertigkeit zu üben, in der That aber, wie sich später auswies, aus dem Grunde, weil er ihnen wirklich innerlich zugethan war. Nachdem der Bruder zur Mitregentschaft erhoben war, erlangte auch Julian mehr Freiheit, und umgab sich nach Lust und Gefallen mit den ihm zusagenden Personen; asiatische Astrologen und Goeten waren ihm besonders angenehm. Gregor will mit schonendem Stillschweigen über das hinweggehen, was zwischen Gallus und Constantius vorfiel; um so schwerer aber verdient Julian angeklagt zu werden, der an des Bruders Stelle sich zum Mitregenten aufwirft, den Constantius bekriegt, unter dem Vorwande, sich über das Geschehene zu entschuldigen und zu rechtfertigen, ihm mit einem Heere entgegenzieht, und bereits an seine Ermordung denkt. Der Tod des Kaisers kam der Ausführung dieser That zuvor. Julian war nun Erbe des Reiches, und trat sofort öffentlich mit dem Bekenntnisse seiner heidnischen Gesinnungen hervor. An die Stelle des christlichen Opfers traten an seinem Hofe heidnische Opfer und Bräuche. Bei einem dieser Opfer soll es ihm begegnet sein, daß er in den Eingeweiden des Schlachtopfers ein gekröntes Kreuz fand. Seine Umgebung erschrack hierüber; er aber war schnell gefaßt, und deutete Kreuz und Ring als Symbol einer philosophischen Wahrheit, daß nämlich das irdisch-weltliche Dasein von allen Seiten umschrieben und eingegränzt sei. In Begleitung eines Sophisten, der in die dämonischen Mysterien eingeweiht war, betrat er einmal eine unterirdische Höhle; die starken Dämpfe, die daselbst aufstiegen, ungewohnte Töne und feurige Gestalten erschreckten und verwirrten ihn. Unwillkürlich machte er, einer Gewohnheit seiner Jugenderziehung folgend, das Kreuzeszeichen — und siehe, der

ganze Spuk verschwand mit einem Male. Damit kehrte aber sein Muth wieder, und zugleich auch das sündliche Verlangen, das Begonnene beherzt fortzusetzen. Abermals begannen die Beschwörungen, abermals machte der entsetzte Julian das Kreuzzeichen, um die entfesselten Schrecken einer grauenvollen Nachtwelt zu bannen, und bannte sie wirklich. Überrascht begann er schon besseren Überzeugungen einiges Gehör zu geben; da überredete ihn sein Begleiter, zu glauben, daß nicht etwa die Kraft des Kreuzes, sondern sein Mangel an Vertrauen die Ursache des Entweichens und Verschwindens der heraufbeschwornen Gewalten sei. Und so begann das finstere Werk der Nacht auf's Neue, und Julian ward in die dunklen Mysterien eingeweiht, welche am Besten den Genossen derselben bekannt sein mögen. Aus den unheimlich glühenden Augen und der dämonischen Trunkenheit seines aufgeregten Gemüthes ließ sich nur vermuthen, was in der Höhle vorgegangen sein mochte.

Die Christenverfolgung leitete er mit feiger List und Schlauheit ein. Er hütete sich anfangs gar wol, offene Gewalt anzuwenden, und die Begeisterung des Christenvolkes für neue Martyrer zu entflammen. Er überließ es dem Gesindel der Städte, Christenhetzen anzuzetteln, die er natürlich ungestraft hingehen ließ, und indirect durch seine ostensible Vorliebe für den heidnischen Cult ermuthigte. Besonders suchte er sich des Heeres und seiner nächsten höfischen Umgebung zu versichern; aus dieser wurden allmählig alle alten Diener und Anhänger des christlichen Glaubens beseitiget. Das Heer fiel ihm zum größten Theile zu; eine Schaar von 7000 Mann widerstand seinen Verführungskünsten. Das Kreuz wurde von den Standarten entfernt, und die alten Feldzeichen und Opfergebräuche der heidnischen Zeit wieder hergestellt. Es wird erzählt, daß einige Soldaten, welche ganz unbefangen die heidnischen Opfergebräuche mitgemacht hatten, beim Mahle im Lager den Becher mit dem Kreuze segneten. Die übrigen Lagergenossen fragten verwundert, wie diese Segnung mit der vorausgegangenen Theilnahme am Götteropfer zu vereinbaren wäre. Die Gefragten erwiderten, sie wüßten nicht, sich irgendwie daran betheiliget zu haben; und hörten mit unwilligem Staunen, daß die Weihrauchkörnchen, welche sie auf Befehl ihrer Führer in Glutpfannen geworfen hatten, eine den Göttern dargebrachte Huldigung bedeuten sollten. Bemüht, jeden Schein einer Verläugnung ihres Glaubens von sich abzu-

wälzen, eilten sie auf öffentliche Plätze und riefen laut, daß sie Christen seien, der Kaiser möge es hören, daß sie ihren Glauben nicht um schnöden Sold verkaufen wollen. Julian hütete sich, sie ihrem Verlangen gemäß mit ihrem Blute für ihren Glauben zeugen zu lassen; er ließ sie insgeheim greifen und schickte sie in entlegene Gegenden in's Exil.

Indeß ließ er sich allmählig auch zu gewaltsameren Schritten gegen die Christen hinreißen. Davon zeugen seine Erlässe hinsichtlich der christlichen Kirchen, die von ihm anbefohlene Plünderung ihrer Schätze, heiligen Gefäße und Weihgeschenke, die blutigen Mißhandlungen der über dieselben bestellten Wächter und Priester. Außerdem ereigneten sich in mehreren Städten Volksaufläufe, welche blutige Verfolgung der Christen und Schändung ihrer Heiligthümer zur Folge hatten. So in Alexandrien, wo in den christlichen Tempeln heidnische Opfer geschlachtet, und nebstdem auch Christenblut vergossen wurde; so in Heliopolis, Gaza und Arethusa. Die Arethusier, ein sonst unbekanntes Völklein, erlangten eine nicht ehrenwerthe Berühmtheit durch eine gegen gottgeweihte christliche Jungfrauen ausgeführte Gewaltthat. Sie schleppten dieselben auf einen öffentlichen Platz, überhäuften sie mit den frechsten Zoten, und tödteten sie endlich und zerstückten ihre Leiber, genoßen selbst von dem zerstückten Fleische, und warfen das Übrige den Schweinen, mit deren sonstigem Futter gemischt, vor. Die grausamste Gewaltthat wurde aber an dem arethusischen Priester Markus geübt, einem beredten und heilig lebenden Manne, welcher der heidnisch gesinnten Bevölkerung von des Constantius' Zeiten her verhaßt war, weil er einen heidnischen Tempel zerstört hatte. Als die Christenhetze angieng, wurde vornehmlich er aufgesucht; er flüchtete sich, kehrte aber freiwillig zurück, um den Verfolgten Trost und Muth zuzusprechen, und zu verhüten, daß nicht um seinetwillen Andere leiden müßten. Dieser Muth der Rückkehr stachelte die Wuth seiner Feinde auf's Äußerste. Man ergriff ihn, schleppte ihn durch die Straßen, zog ihn durch Kloaken, man riß ihn am Haar und Bart, zog ihn in die Höhe, während ausgelassene Buben seinen Körper mit Federmessern allwärts schnitten. Andere schnürten seine Beine, so daß die Schnüre das Bein berührten, wieder Andere schnitten ihm mit feinen starken Fäden die Ohrläppchen ab. Sein Leib wurde mit Honig überstrichen, um Bienen und stechendes Ungeziefer herbeizu-

locken, welches ihn quälte, während man seinen Körper an der heißen Sonne schmachten ließ. Markus trug diese Qualen mit einem fast übermenschlichen Heroismus; statt der erwarteten Klagerufe gieng das einzige Wort aus seinem Munde: Er fühle sich desto erhabener, je gemeiner Alles um ihn sei. Man wollte ihn durch die Martern zum Versprechen zwingen, die Kosten zur Wiederherstellung des von ihm zerstörten Heidentempels zu tragen. Je unüberwindlicher seine Standhaftigkeit war, desto mehr ermäßigten seine Peiniger ihre Geldforderung, um wenigstens Etwas von ihm zu erpressen. Zuletzt wollten sie, er solle ihnen wenigstens Ein Goldstück versprechen; aber auch dieses verweigerte er. Übrigens war dieser Markus einer von Jenen, welche den Julian retteten, als dessen Verwandte ermordet wurden. Bei Erwähnung der von Markus bewiesenen Standhaftigkeit äußerte selbst einer von Julian's Unterfeldherren zum Kaiser: Sollen wir uns nicht schämen, so tief unter den Christen zu stehen, daß wir nicht einmal einen alten, schwachen Greis bewältigen können? Gregor von Nazianz will nicht weiter noch reden von den Leichen der gemordeten Antiochener, welche nächtlicher Weile in den Fluß Orontes gesenkt wurden; noch von den mysteriösen Kammern des kaiserlichen Palastes, in welchen die zerstückten Leichen von Kindern und Jungfrauen verborgen wurden, deren Blut man zu dämonischen Zauberriten brauchte. Auch von den Grausamkeiten gegen die Cäsareenser soll Nichts gesagt werden, da diese, der Anzündung des Tempels der Fortuna beschuldiget, begreiflicher Weise dem schwersten Zorne des Kaisers verfallen waren. Aber was soll man zu folgendem Verfahren sagen? Da in irgend einer Stadt ein Volksauflauf gegen die Christen entstanden war, und bereits viele Christen als Opfer blutiger Gewaltthaten gefallen waren, so trat endlich der kaiserliche Statthalter dazwischen, und bestrafte zwar, parteiisch genug, am meisten die Christen, verhängte jedoch auch über einige der heidnischen Hetzer Strafen. Darüber wurde von heidnischer Seite beim Kaiser Klage geführt, welcher trotzdem, daß der Statthalter auf bestehende Weisungen und Gesetze und auf seine Amtspflicht sich berief, denselben zum Tode verurtheilte, und mit Mühe endlich bewogen wurde, das Todesurtheil in ein Verbannungsedict umzuwandeln. Der Statthalter hatte in seiner Vertheidigung sein Verfahren mit der Dringlichkeit der Umstände

zu entschuldigen gesucht. Der Kaiser soll geantwortet haben, was denn daran gelegen sei, wenn ein Hellene zehn Christen niederstoße?

Wie man bei solchen Charakterzügen noch seine Sanftmuth und Güte rühmen könne, mögen seine Lobredner erklärlich machen. Wollte er auch mit dem Helme des Aides und mit dem Ringe des Gyges sein wahres Wesen unsichtbar zu machen suchen, seine Thaten zeugen wider ihn. Es war nur eine, vielleicht durch die Thränen der Christen erflehte Gunst des Himmels, daß er dahingieng, ehe er seine Absichten gegen die Christen vollständig ausführen konnte. Er soll, was man keinem der vorausgegangenen Christenverfolger, keinem Diokletian, nicht einmal einem Maximinian nachsagen kann, mit dem Plane umgegangen sein, die Christen völlig rechtlos zu erklären. Eine der empfindlichsten und besonders edelstrebenden Geistern und Gemüthern höchst feindselige Maaßregel hatte er bereits in's Werk gesetzt; er wollte die Christen seines Reiches von allem Unterrichte ausgeschlossen wissen. Die Christen seien roh und albern, sie hätten kein Anrecht auf hellenische Bildung. Wie, sind denn die Hellenen sämmtlich so geistig geweckt und selbstständig, daß sie das Recht einer schlechthin anzuerkennenden geistigen Superiorität für sich in Anspruch nehmen könnten? Ist etwa das nachbetende „αὐτος ἔφα“ der Jünger der heidnischen Philosophie vornehmer, als das christliche: „Ich glaube“? Was versteht Julian unter dem ausschließlichen Rechte des Hellenisirens (ἑλληνίζειν)? Soll es sich auf die Religion beziehen, so ist zu erinnern, daß die hellenischen Religionsbräuche von anderen Völkern entlehnt sind, leider sammt deren Unsitten und Gräueln. Soll die Sprache gemeint sein, so wäre wieder zu fragen, ob den Christen auch die hellenische Vulgärsprache verboten sein soll?[1] Die hochtönenden Worte, welche bloß einem bestimmten Dialekte angehören: σμερδαλέον, κοναβίζειν, μῶν, δήπουθεν, ἄττα, ἀμωσγέπως wollen wir gerne darangeben. Doch, um im Ernste zu reden, die Sprache ist das Werk eines himmlischen Künstlers, des Logos, keine Erfindung des Menschen.

---

[1]) Man stieß sich auch an der schlichten und von der hellenischen Sprachcorrectheit abweichenden Ausdrucksweise der Evangelien und der heiligen Schrift überhaupt. Vgl. die Entgegnungen des Clemens Alex. (Strom. I, p. 344), Origenes (Contra Celsum VI, 2), Arnobius (Contra Gentes I, 59), Lactantius (Inst. div. V, 1. 15; VI, 21), Augustinus (De doctrina christiana II, 13).

läßt sich daher auch nicht, gleich einer Erfindung, monopolisiren. Käme doch Niemand schlimmer weg, als die Hellenen selber, wenn sie Alles, was sie Fremdes in ihrer Bildung haben, an dessen Erfinder zurückgeben müßten. So ist z. B. die Buchstabenschrift eine phönizische, oder nach Einigen eine ägyptische Erfindung; das Rechnen und Messen haben die feinen Attiker von den Euböern gelernt, wenn anders Palamedes, der dem Neide der Feldherren des trojaner Kriegszuges zum Opfer fiel, ein Euböer gewesen. Es möchte, wenn alles Fremde an seine Erfinder zurückgegeben werden soll, den Griechen ergehen, wie der mit Pfauenfedern geschmückten Krähe. Die Griechen nehmen die Poesie als ihre Erfindung in Anspruch? Sie wissen nicht, wie die Kunst der Lieder entstanden ist, deren Ursprung wahrlich ganz volksthümlich, und nicht in einem besonderen Nationalinstincte, sondern in der menschlichen Anlage selber gegründet ist. Was das Entlehnen und Nachahmen anbelangt, hat Julian selbst von den verachteten und gehaßten Christen Zweckdienliches zu entlehnen nicht unter seiner Würde erachtet. Errichtete er nicht in allen Theilen des Reiches Schulen und Betorte nach dem Muster der bereits vorhandenen christlichen? Mußte nicht auf seinen Befehl hellenische Theologie und Sittenlehre gelehrt werden, weil er bei den Christen einen solchen Unterricht kennen gelernt hatte? Auch Gebet und Gesang in abwechselnden Chören, die Weihen gottesdienstlicher Personen, Spitäler, Herbergen, Vorkehrungen zur Armenpflege, literae formatae u. s. w. schienen ihm so lobenswerthe Dinge zu sein, daß sie in das von ihm wieder aufgerichtete heidnische Religionswesen hinübergenommen werden mußten. Weil indeß keine Nachäffung gelingt, so hatten auch die christlichen Institutionen, auf heidnischen Boden verpflanzt, keinen Erfolg. Denn ihre Kraft und Wirksamkeit wurzelt in etwas Höherem, was dem gottentfremdeten, in die Nacht des tiefsten Irrthums und der trostlosesten sittlichen Verkommenheit versunkenen Heidenthum gänzlich abgeht.

In seinem Hasse gegen die Christen wollte Julian auch die Juden benützen, der Sache des Christenthums Einhalt zu thun. Er erlaubte den Juden die Wiedererbauung ihres Tempels, eine Vergünstigung, welche von denselben mit unbeschreiblicher Freude aufgenommen wurde. Nicht bloß Männer, sondern auch schwache, zarte, reiche Frauen betheiligten sich am Werke, trugen Sand und Steine herbei, um das Werk zu fördern. Aber Erdbeben und an-

dere Elementarunfälle trieben sie vom Baue hinweg; und da sie einmal aus einem solchen Anlasse in einen nahen offenstehenden Tempel flüchten wollten, fanden sie ihn, an seine Thore gelangend, von unsichtbaren Händen geschlossen. Sie wollten mit Gewalt einbrechen; da brach Blitz und Feuer aus dem Tempel hervor, und tödtete die Einen, die Anderen trugen lebenslängliche Schäden eines verstümmelten oder gesengten Körpers davon. Zu derselben Zeit leuchtete ein Kreuz am Himmel, dessen vier Arme sich über die ganze Himmelswölbung ausdehnten, als Zeichen des Sieges Christi über seine Widersacher aus den Juden und Heiden. Was noch wunderbarer ist, wer immer diesen Vorgang Anderen erzählte, sah plötzlich seine oder seiner Genossen Kleider mit leuchtenden Kreuzen und Sternen besäet, herrlicher als die kunstreichste Textur sie zu weben im Stande gewesen wäre; ein Ereigniß, welches Viele bewog, Christen zu werden und die heilige Taufe zu empfangen.

Endlich ward Julian's Unternehmungen ein Ziel gesetzt durch den unglücklichen Ausgang seines tollkühnen Zuges gegen Persien, für dessen glücklichen Ausgang er den Dämonen das Christenvolk als Opfer verhieß. Siegreich drang er bis Ktesiphon vor; diese starkbefestigte Stadt widerstand aber seinen Angriffen, so daß er an den Rückzug denken mußte, um nicht mitten im Feindeslande von seiner Verbindung mit dem Römerreiche abgeschnitten zu werden. Da Ktesiphon am Tigris liegt, so hatte er zur Belagerung Schiffe verwendet, die er durch einen neugegrabenen Kanal in den Euphrat schaffen ließ. Die Weiterschaffung der Schiffe mit dem Kriegsgeräthe bereitete seinem Rückzuge große Schwierigkeiten. Ein schlauer Perser, der den Zopyrus nachahmte, schlich sich bei ihm als scheinbarer Überläufer ein, mit dem Anerbieten, ihn auf kürzeren Wegen, als längs des Flusses, den Gränzen seines Reiches zuzuführen. Auf den Rath des Persers ließ Julian die Schiffe sammt ihrem Ballaste, Geräthe und Getreide verbrennen, um möglichst schnell vorwärts zu kommen und den Feinden keine Beute zu hinterlassen. Doch welche Enttäuschung! In unbekannte, wüste Gegenden geführt, wurden seine Schaaren durch beständige Angriffe persischer Reiter ermüdet, die ihnen nirgends Stand hielten, aber stets auf's Neue von dieser oder jener Seite hervorbrachen, plünderten und das römische Heer decimirten. Entmuthigung in Verbindung mit den Qualen des Hungers erzeugte im Heere eine feindselige Stim-

mung; und da Julian einstmals in spottendem Unmuthe sich äusserte, die Römer seien es gar nicht werth, daß man ihnen das Perserreich erobere, rannte ihm einer der Soldaten, der diese Rede hörte, das Schwert durch den Leib. Nach Anderen hätte dieß ein Saracene, oder auch einer aus den zur Erheiterung des Lagerlebens mitgenommenen Possenreißern gethan. Aber selbst sterbend fiel er nicht aus seiner Rolle; er wünschte geheimnißvoll zu verschwinden, um für einen zu den Göttern Entrückten zu gelten. Wäre er nicht rechtzeitig daran gehindert worden, so hätte er sich, bereits zum Tode verwundet, in einen Fluß gestürzt. Seine Leiche wurde, von Mimen und Histrionen geleitet, nach Tarsus gebracht und dort in einem ruhmlosen Grabe beigesetzt.

Gregor erzählt, daß er Julian, da derselbe noch als Jüngling nach Athen gekommen, angeblich um dort die gelehrten Schulen zu besuchen, in der That aber, um sich mit den heidnischen Neuplatonikern in Verbindung zu setzen, kennen gelernt und schon damals sich nichts Gutes von ihm versprochen habe. Das unruhige, unstäte Wesen des Jünglings, der Ausdruck des Spottes, der auf seinen Gesichtszügen lag, das würdelose Benehmen desselben machten auf Gregor einen ungünstigen Eindruck. Die Folgezeit hat seine Ahnungen bestätiget. Er wußte, daß er und Basilius von Julian wol gekannt und für eine spätere Zeit aufgespart waren, eine cyklopische Ehre, die ihnen für den Fall, daß Julian glücklich aus Persien zurückgekommen wäre, wol die Krone des Martyrthums gebracht haben würde.

§. 62.

Auch der heilige Chrysostomus kommt in seiner zu Antiochien gehaltenen Gedächtnißrede zu Ehren des heiligen Babylas [1]) auf Kaiser Julian zu sprechen. Babylas, ein antiochenischer Bischof aus der vornicänischen Periode, hatte nach der Erzählung des Chrysostomus einem der Kaiser Roms, welcher den als Geisel und

---

[1]) *Λόγος εἰς τὸν μακάριον Βαβύλαν, καὶ κατὰ Ἰουλιανοῦ, καὶ πρὸς Ἕλληνας.* (Opp. ed. Monfaucon, Tom. II, p. 536—577.) Diese Rede wurde nach Chrysostomus' eigener Angabe (O. c., n. 21) 20 Jahre nach Julian's Tode (also a. 383) gehalten.

Friedenspfand ihm anvertrauten Königssohn hatte tödten lassen, den Eintritt in die Kirche verweigert [1]). Der Kaiser ließ den heldenmüthigen Bischof in den Kerker werfen und tödten. Babylas hatte angeordnet, daß die Ketten, mit welchen er im Kerker gefesselt war, seiner Leiche beigelegt würden. Sie wurden auch richtig noch gefunden, als ein Jahrhundert später der Cäsar Gallus das Grab öffnen und die noch vorhandenen Überreste der Leiche nach Daphne, einer Vorstadt von Antiochien, bringen, und in einer für diesen Zweck erbauten Kapelle beisetzen ließ. Die Absicht des Cäsars war, durch diese Versetzung der Gebeine des Heiligen dem seit Langem üblichen sittenlosen Treiben in Daphne, dem Zusammenkunftsorte leichtsinniger Antiochener, zu steuern. In der That verwandelte sich die berüchtigte Vorstadt aus einem Belustigungsorte allmählig in einen frommen Wallfahrtsort. Eine andere Wirkung der Anwesenheit der Gebeine des Martyrers war, daß das Orakel des Apollo in Daphne, jenem Orte, wo einst der Gott statt seiner geliebten Daphne einen Lorbeerbaum umarmt hatte, verstummte. Als Julian zur Herrschaft gelangt war und allenthalben den heidnischen Cult restaurirte, ließ er auch den Gott zu Antiochien über die Ursache seines Verstummens befragen. Dieser antwortete, daß ihn die Gräber voll Gebein in seiner Nähe beirrten. Julian verstand, daß damit die Gebeine des Babylas gemeint seien, und ließ dieselben wieder an ihren früheren Ort innerhalb der Stadt, wo sie bis auf Gallus' Zeiten sich befunden hatten, zurückbringen. Sie vertilgen oder in den Strom werfen zu lassen, hatte er nicht den Muth. Bald darauf zuckte bei heiterem Himmel ein Blitz auf das Heiligthum des Gottes, verbrannte das Dach des Tempels und wandelte das Standbild Apollo's in Staub; ein Wunder, über dessen Ursache und Bedeutung Niemand in Zweifel sein konnte. Auch Libanius bestätiget die Thatsache in einer Nänie, die er der Zerstörung des Heiligthums widmete. Chrysostomus theilt lange Stellen aus derselben mit [2]). Die Mauern und Säulen des Gebäudes blieben aufrecht stehen; nur eine einzige Säule brach in der Mitte entzwei, hält aber mit ihrem unteren, gegen die Wand

---

[1]) Eine kritische Beleuchtung dieser Angabe des heiligen Chrysostomus bei Stolberg, Gesch. d. Rel. Jesu, Bd. XVI, S. 626 ff.

[2]) L. c., p. 566 ff.

geneigten Theile den oberen Theil der abgebrochenen Säule, ein stummes, aber dennoch höchst beredtes Denkmal und Zeugniß des Sieges Christi über die Götzen und Dämonen des gottentfremdeten Heidenthums.

§. 63.

Die Polemik gegen das heidnische Hellenenthum schließt in der griechischen Kirche mit dem Werke des Bischofes Theodoretus von Cyrus: De curandis Graecorum affectibus [1]) ab, welches nicht gegen einen besonderen Gegner, sondern im Allgemeinen gegen die zu Theodoret's († 457) Zeiten unter den hellenisch Gebildeten noch immer vielfach verbreiteten irrigen Ansichten über das Christenthum gerichtet ist. Eigentlich Neues, was nicht schon bei den früheren Apologeten griechischer Zunge, namentlich bei Clemens Alex., Origenes, Eusebius, Cyrillus Alex., vorkäme, wird man in Theodoret's Werke kaum finden; dafür hat er aber das von seinen Vorgängern Gesagte in eine klare, lichtvolle Ordnung gebracht, und den Gegensatz zwischen christlicher und heidnisch-hellenischer Welt- und Gottesanschauung auf bestimmte Hauptgesichtspuncte reducirt, deren Entwickelung zu einer in ihrer Art erschöpfenden Darlegung des zu erörternden Gegenstandes Gelegenheit bietet. Das Werk besteht aus zwölf, untereinander zusammenhängenden Abhandlungen über ebenso viele apologetische Themata: 1. Vom christlichen Glauben und von der Einfalt der Apostel, verglichen mit der Weisheit der griechischen Philosophie. 2. Von den Principien der Dinge nach christlicher Ansicht, verglichen mit der griechisch-heidnischen Kosmologie. 3. Von der christlichen Engellehre, verglichen mit der heidnischen Götterlehre. 4. Von der Weltschöpfung. 5. Von Natur und Bestimmung des Menschen. 6. Von der göttlichen Vorsehung, mit Rücksicht auf die Lehren eines Diagoras, Epikur, Plato, Aristoteles und Plotinus. 7. Über den heidnischen und jüdischen Opferdienst. 8. Über Verehrung der christlichen Martyrer im Vergleiche mit dem heidnischen Heroenculte. 9. Über die Weissagungen der Propheten und Orakel der Heiden. 10. Von den Aposteln und christlichen Völkerbekehrern im Vergleiche mit den berühmten Gesetz-

[1]) Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων, ἢ εὐαγγελικῆς ἀληθείας ἐξ ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἐπίγνωσις.

gebern heidnischer Völker. 11. Über Weltende und letztes Gericht. 12. Über christliche Moral im Vergleiche mit den moralischen Principien heidnischer Philosophen.

Theodoret setzt sich die Heilung krankhafter Stimmungen der Hellenisch-Gebildeten zur Aufgabe. Die erste und bedeutendste Krankheit des inneren Menschen ist der Hochmuth, und daher zunächst für dieses Übel ein päonisches Heilmittel darzureichen. Dieser Hochmuth ist Ursache, daß die Hellenen ihre geistige Bildung weit überschätzen und die in einer von ihnen als barbarisch verachteten Sprache und Form dargebotene Wahrheit verachten. Sonderbar, man kümmert sich nicht, ob ein Handwerker, Künstler, Schiffsbaumeister u. s. w. ein Grieche sei und in attischem Dialekte spreche, wenn er nur eine gute Arbeit liefert; die Lehren über die höchsten Dinge aber will man nur aus griechischem Munde vernehmen. Und doch waren die zuerst berühmt gewordenen Philosophen der Griechen von Geburt keine Griechen; Pherecydes war ein Syrer, Thales ein Milesier oder nach Anderen ein Phönizier, Pythagoras nach Einigen ein Tyrrhener, Aristoteles ein Stagyrite, Diogenes war aus Sinope, Empedokles aus Agrigent; und spätere, einheimisch geborne Philosophen, wie ein Plato, verschmähten nicht, bei den Barbarenvölkern, in Ägypten, Sicilien, Italien Weisheit zu suchen. Pythagoras soll sich in Ägypten sogar beschneiden haben lassen; die Beschneidung entlehnten aber die Ägypter von den Hebräern, wie daraus zu entnehmen ist, daß der als Knäblein gefundene Moses als beschnittenes Kind für ein Judenkind erkannt wurde. Sokrates schämte sich nicht, selbst von Weibern, von einer Diotima und Aspasia, zu lernen. Ehe es bei den Griechen Philosophen gab, fanden sich solche schon bei Barbarenvölkern; Zamolxis war ein Thracier, Anacharsis ein Scythe; und wem wären die indischen Brachmanen unbekannt! Alle übrigen Künste und Wissenschaften sind von nichtgriechischen Völkern entlehnt. Zu Solon sprach ein ägyptischer Priester: O Solon, ihr Griechen bleibt immer Lehrlinge, bei euch ist nicht die altersgraue, ehrwürdige Weisheit zu Hause. Die Griechen halten so Vieles auf Eleganz und Rhythmus der Rede. Plato aber erzählt, daß Sokrates in schlichter Form lehrte, und nicht durch den Schmuck seiner Rede, sondern durch die Triftigkeit seiner Ansichten überzeugte; und gerade diesen schlichten Mann macht er zum Träger seiner eigenen Gedanken.

hellenische Gelehrte, wie Porphyrius, gestehen, man müsse die Weisheit auswärts suchen, bei Ägyptern, Phöniziern, Chaldäern, Hebräern. Letzteren gibt das Orakel des Apollo selber Zeugniß, und es läßt sich geschichtlich nachweisen, daß Phönizier und Chaldäer von den Hebräern lernten.

Die Griechen stoßen sich an der christlichen Wahrheit, weil ihnen dieselbe in einer schlichten Form dargeboten wird, und die ersten Verkünder derselben schlichte Männer: Fischer, Zeltmacher u. s. w. gewesen sind. Aber gar oft ist das Werthvolle und Kostbare mit einer schlichten Hülle umgeben. Man findet die kostbare Perle in einer werthlosen Schale, kostbare Steine in den Massen gewöhnlichen Gesteins, Gold und Silber in Erde und Sand. Die in den schlichten Worten der ersten Heilsboten enthaltene Lehre muß denn doch etwas höchst Treffliches sein, da sich Griechen, Römer, ja alle Nationen des Erdkreises zur Annahme derselben bewegen ließen. Vergleicht man die von den Aposteln errungenen Erfolge mit jenen der berühmten griechischen Gesetzgeber, wie sehr treten Letztere hinter die Ersteren zurück! Minos gab den Cretensern, Charondas den Tyrrhenern, Zaleukus den Lokriern Gesetze; haben diese Gesetze in irgend einem anderen Gemeinwesen Eingang gefunden? Sind die Gesetze Lykurg's auch nur von den nächsten Nachbarstaaten Sparta's angenommen worden? Haben ein Apis, Mneson, Demonax, Pagondas, Archias, Eudoxus, Philolaus, Pittakus, Nestor, Drakon, Solon den Einfluß ihrer gesetzgeberischen Wirksamkeit über den Bereich der engbegränzten Gebiete von Argos, Phocäa, Cyrene, Achaja, Knidus, Milet, Theben, Pylus, Attika hinaus erstreckt? Gegenwärtig aber kennt man in diesen Städten bloß mehr die Namen ihrer berühmten Nomotheten; ihre Gesetze sind durch jene der Römer verdrängt. Aber auch die Römer vermochten nur den von ihnen unterjochten Völkern römische Gesetze aufzuzwingen, und selbst dieß nicht allenthalben. Die an das ägyptische Thebä stoßenden Ägypter, mehrere ismaelitische Stämme, die Lazi, die Sanni, die Abasgi und andere Barbarenvölker leben unter römischer Oberhoheit nach ihren eigenen Gesetzen. Die Apostel hingegen, arme wehrlose, verfolgte Menschen, haben nicht bloß das römische Reich, sondern auch scythische und sarmatische Völkerschaften, Inder, Äthiopier, Perser, Hyrkaner, Bactrianer, Britannen, Cymbern, Deutsche zur Annahme des Evangeliums bewogen. Diese Wirkung erklärt

sich indeß, wenn man den reinen, heilbringenden Geist der evangelischen Lehre mit den widersittlichen Satzungen und Gestattungen der berühmten griechischen Gesetzgeber zusammenhält. Lykurg's Gesetze, welche Päderastie straflos ausgehen ließen, und das Helotenthum sanctionirten, konnten aufgehoben werden; aber das christliche Gesetz ließ sich aus den Herzen derer, die es angenommen hatten, selbst durch das Aufgebot der Schreckensmittel der römischen Weltmacht nicht mehr ausrotten. Welche wunderbare Widerstandskraft entfaltete das Christenthum gegenüber seinen Verfolgern! Nicht bloß starke Männer, dem Tode in's Angesicht zu schauen gewohnt, sondern schwache Frauen, zarte Kinder trotzten den Martern, die über sie verhängt wurden; und wunderbar, die vielen Hinrichtungen und Verfolgungen vermochten einzig zur Vermehrung der Zahl der verfolgten Christen beizutragen. Wie der brennende Dornbusch, den Moses sah, von der Flamme nicht verzehrt, sondern erfrischt wurde, so nahm auch die Zahl der Christen unter den Verfolgungen nicht ab, sondern zu. Und welche erfreuliche sittigende Wirkungen haben sich im Gefolge der apostolischen Predigt eingestellt! Nicht etwa der Einfluß griechischer Bildung, auch nicht das Machtgebot römischer Herrscher und Eroberer, sondern die schlichten, einfältigen Worte der christlichen Sendboten haben rohe Barbaren zur Abthuung ihrer grausamen Gewohnheiten vermocht; so daß fortan die christlich gewordenen Massageten nicht mehr ihre Alten schlachteten, die Hyrkaner und Caspier nicht mehr Hunde nähren, die vom Fraße der Menschenleichen leben, die Scythen nicht mehr lebendige Menschen begraben. Der weise Plato konnte nicht einmal die Athener überreden, sein Ideal einer Staatsverfassung in die Wirklichkeit überzuführen. Er machte sich bei ihnen einfach nur lächerlich. Und in der That, lächerlich und anstößig ist sein Einfall, daß nicht bloß nackte Männer, sondern auch nackte Frauen im Ringkampf sich üben sollten, abscheulich seine Lehre von der Gemeinschaft der Weiber, unmenschlich und barbarisch seine Ansicht, daß die nicht nach Weisung seiner Gesetze erzeugten Kinder ungeboren getödtet werden sollen, oder wofern sie geboren würden, ohne Nahrung und Pflege verschmachten sollten. Da die nach seinen Weisungen erzeugten Menschen ihre Väter, Mütter und sonstigen Verwandten gar nicht, oder doch nicht mit Gewißheit wissen würden, so kennt er auch kein Verbrechen des Verwandtenmordes, und weiß überhaupt für Mord und

Todtschlag keine andere Strafe, als allenfalls eine zwei- oder dreijährige Verbannung; den eigenen Sclaven zu tödten, gilt ihm als eine straflose Handlung, für die Tödtung eines fremden Sclaven genügt eine Geldbuße als Schadenersatz an den Herrn desselben. Während Plato den Mord so gering anschlägt, verbietet das Evangelium selbst den Gedanken an denselben oder an sonst irgend eine rachsüchtige Handlung; nicht bloß die unkeusche Schändung der Leiber, sondern bereits das innerliche Begehren nach unkeuscher Lust wird vom Heilande als eine schwere, abscheuliche Sünde, als ein bereits im Herzen begangener Ehebruch erklärt. Und diese so reine, strenge Lehre hat die Herzen der Völker erobert, trotzdem daß die Verkünder derselben arme, schlichte, ja verachtete und verfolgte Menschen gewesen. Bedarf es eines glänzenderen Beweises, um den hellenischen Wahn, der an der äußeren Erscheinung hängt, zu überführen?

Wie mit den Gesetzen berühmter hellenischer Männer, verhält es sich mit dem Andenken so vieler einst gepriesener Gelehrter, Redner, Philosophen, Feldherren, Regenten. Sie sind vergessen, kaum mehr dem Namen nach bekannt, während das Gedächtniß der christlichen Martyrer weltbekannt, und ihre Namen in allen Familienkreisen wie jene trauter Freunde geläufig sind. Die vergötterten Feldherren und Eroberern erbauten Tempel bestehen nicht mehr, oder sind in Kirchen verwandelt, welche dem Gedächtnisse der christlichen Martyrer geweiht sind. Statt der hellenischen Pandia, Diasia, Dionysia u. s. w. werden jetzt die Feste eines Petrus, Paulus, Thomas, Sergius, Marcellus, Leontius, Panteleemon, Antonin, Mauritius und Anderer gefeiert, nicht in der ausgelassenen Weise der ehemaligen heidnischen Volksfeste, sondern unter herzerhebender Freude und Rührung, unter erbauenden Reden und frommen Gesängen.

Indeß reicht Dieses und Anderes nicht aus, die Hellenen mit der christlichen Wahrheit auszusöhnen. Wo ist die Bürgschaft, daß das Christenthum Wahrheit, volle, lautere, reine Wahrheit sei? Die Christen beweisen dieß nicht, sondern verlangen statt dessen einfach, daß man glauben solle — eine Zumuthung, gegen welche sich der hellenische Hochmuth sträubt. Waren nicht auch die Schüler des Pythagoras ganz und gar vom Worte ihres Meisters abhängig? Plato sagt, man soll den alten Theologen und Sängern der gött-

lichen Dinge, welche sich für Söhne der Götter ausgegeben, glauben, obwol sie ihre Lehren weder durch sinnlich anschaulichen Nachweis noch durch Vernunftbeweise stützen. Der Platonische Sokrates redet in dem Gespräche „Gorgias“ Vieles über die Strafen der Bösen in der Unterwelt und über die Belohnung der Guten nach dem Tode, und fügt dann bei: Dieß Alles, o Kallikles, habe ich nur vom Hörensagen; ich glaube aber, daß es sehr wahr und richtig sei. Plato will, daß der Jugend jede Discussion über die erst zu erlernenden Gesetze verwehrt werde. Theognis singt:

> Werther als Silber und Gold ist, mein Kyrnus! ein Mann zu erachten,
> Der in der Meinungen Streit treu an den Glauben sich hält.

Der Epheser Heraklit klagt, daß die Thoren, auch wenn sie hören, ganz wie Taube sich verhalten; von ihnen geht die Rede, daß sie auch dann, wenn sie leiblich gegenwärtig sind, als Abwesende zu betrachten seien. Parmenides der Eleat fordert auf, das im Geiste als gegenwärtig zu erfassen, was nicht mit Augen zu erschauen ist. Dieses ist aber nach Solon's Worten sehr schwer zu erfassen, weil es eben ein Geistiges, Allumfassendes ist. Darum sagt auch der Cyniker Antisthenes: Gott läßt sich nicht im Bilde erkennen, nicht mit Augen schauen, er ist keiner Sache ähnlich. Daraus folgt nun, daß der Glaube nothwendig ist, der da beginnt, wo das Wissen aufhört. Denn wie Xenophon sagt, läßt sich wol erkennen, daß Gott Alles bewegt, daß er selber unbewegt, groß und mächtig sei; sein Angesicht aber können wir nicht schauen. Also müssen wir glauben. Aber, wie Bacchilides in einem seiner Päane singt, ist es schwer, die Thore des Eingangs in den Sinn unaussprechlicher Worte zu finden. Also muß dem Menschen ein Sinn hiefür eingeflößt werden; wie das Auge des Lichtes, so ist der Verstand der Glaubenserleuchtung bedürftig. Ein Ungeweihter, sagt Plato, kann in die Tiefen der Wahrheit nicht eindringen. Darum klagt der Komödiendichter Epicharmus über die dafür unempfänglichen Menschen, die er aufgeblasene Schläuche nennt. Dieß läßt sich auf den Hochmuth, auf die träge Indolenz und Abhängigkeit von herkömmlichen Vorurtheilen deuten. Davon sich loszumachen, verlangt der Platonische Sokrates, wenn er zu Krito sagt, er sei gewillt, keinem aus seiner Umgebung so sehr zu folgen, als seiner eigenen Überzeugung, die ihm die beste Rathgeberin zu sein dünkt. Darum fordert er den Alcibiades auf, selber zu denken und zu lernen, und

die Meinung aufzugeben, daß er bereits ohnehin ein Wissender sei. Niemand finde, sagt er, wer nicht sucht; Niemand sucht, der die Meinung hat, daß er ohnehin wisse. Also, Erkenntniß des Nichtwissens ist der Anfang des Wissens. Nebstbei muß man aber auch die bösen Leidenschaften aus dem Gemüthe bannen. Plato sagt, es sei Frevel, wenn der Unreine das Reine berühren will. Und Orpheus singt:

Dignis sancta loquar, procul hinc arcete profanos.

Euripides:

Arcana Bacchico furori acti sciant.

Also nur die Geweihten und Eingeweihten gelangen zum Verständniß heiliger Dinge. Wie sie aber eingeführt werden müssen, lehrt abermals Euripides:

Deus laboranti manum porgit lubens.

Heraklit lehrt die Nothwendigkeit des Glaubens; das nicht Geglaubte und nicht Gehoffte werde man nie finden, denn an sich ist es unerforschlich und unzugänglich. Wer nach Gold gräbt, sagt er weiter, muß viel Erde ausschürfen, und findet doch nur wenig. Daraus erhellt die Schwierigkeit des Forschens in Sachen des Glaubens. Der Glaube ist indeß die nothwendige Voraussetzung im Forschen; Epikur nennt ihn eine nothwendige Vorausnahme (πρόληψις διανοίας), Aristoteles das Kriterion der Wissenschaft. So geht also der Glaube voraus, und aus ihm erwächst die Erkenntniß. Nicht bloß mit dem religiösen Erkennen verhält es sich so, sondern mit jedem Erkennen. So muß der Schüler eines Geometers seinem Lehrer die unbeweisbare Definition des Punctes und der Linie glauben; er muß ihm glauben, daß der Punct etwas Untheilbares, daß die Linie ohne Länge und Breite sei, trotzdem, daß in der Wirklichkeit kein Punct ohne Ausdehnung und keine Linie ohne eine gewisse Breite sich findet. So verhält es sich auch mit den übrigen Wissenschaften, ja mit allen Künsten und Fertigkeiten des Menschen. Wer von einem Handwerke Etwas verstehen will, muß sich von einem Meister unterweisen und die nöthigen Handgriffe zeigen lassen. Der Kranke vertraut der Kunst des Arztes, der Ruderknecht richtet sich vertrauend nach den Winken des Steuermannes. In allen wichtigen Dingen pflegt man erfahrene Leute um Rath zu fragen. Man fragt z. B. den Goldschmied, ob

diese oder jene Sache aus edlem Metalle gefertiget sei und wie hoch im Werthe sie stehe. Wenn nun in allen menschlichen Dingen bei Menschen, welche dieser Dinge kundig sind, Aufschluß zu suchen ist, so wird man in göttlichen Dingen ebenfalls an fremde Unterweisung und auf den Glauben an die Wahrheit des empfangenen Aufschlusses gewiesen sein. Accedentem ad Deum credere oportet, quod Deus est et inquirentibus se remunerator sit (Hebr. 11, 6). In den Dingen, welche nicht der sinnlichen Anschauung und Erfahrung anheim fallen, ist man jederzeit vorerst an den Glauben an ihr Vorhandensein gewiesen; der Glaube ist die initiative Einführung in die Kunde der unsichtbaren Dinge. Auch die hellenischen Mysterien wurden bloß den Eingeweihten, durch initiirende Weihe Eingeführten enthüllt. Diese sind aber der Zahl nach verhältnißmäßig Wenige, die große Menge ist an den bloßen Glauben gewiesen. Der Glaube ist eine praktische Nothwendigkeit im Interesse des Menschen selber; diese Nothwendigkeit urgirt Plato, wenn er sagt, der Mensch soll nicht ohne Besitz und Theilhaben an der Wahrheit bleiben, bis er sie wissenschaftlich begriffen habe, weil sonst Mancher die längste Zeit vom Theilhaben ausgeschlossen bliebe. Ein solcher Besitz ohne wissenschaftliche Einsicht ist aber nur in der Form des Glaubens möglich.

Mögen also die Hellenen doch die aus dem Munde ihrer eigenen Philosophen kommenden Versicherungen von der Nothwendigkeit des religiösen Glaubens gelten lassen. Das religiöse Bedürfniß wird freilich in den von sittlicher Entartung und Verwilderung zeugenden heidnischen Religionen niemals Befriedigung finden. Gleichwol sind auch diese Religionen nicht ganz ohne Wahrheit, indem die Heiden durch den Anblick der sichtbaren Natur auf die Erkenntniß des Schöpfers hingeführt wurden. Allein ihr Denken war kein geläutertes, richtig geleitetes, die Erzeugnisse desselben sind vielmehr den wildwachsenden Gewächsen, Ranken und Sträuchern eines uncultivirten Bodens zu vergleichen, der bloß das hervorbringt, was die Natur ohne menschliche Pflege und Nachhilfe zu erzeugen vermag, wogegen die durch die göttliche Offenbarung und Erleuchtung geklärte und geläuterte religiöse Einsicht als Erzeugniß eines sorgsam gepflegten Gartens oder Fruchtfeldes anzusehen ist.

In diesem Sinne unternimmt nun Theodoret auch eine Kritik des gesammten heidnischen Religionswesens, von welcher schon

Einiges früher beigebracht worden, und der hellenischen Philosophie, worauf später noch öfter zurückzukommen sich Gelegenheit bieten wird.

§. 64.

Wir gehen nunmehr auf die umfassenderen und abschließenden Beurtheilungen des heidnischen Cultes und Götterwesens über, welche von den der lateinischen Kirche angehörigen Zeugen der christlichen Wahrheit, von Arnobius, Lactantius, Julius Firmicus Maternus, Augustinus gegeben wurden.

Mit Arnobius setzt sich, an Cyprian anschließend [1]), die Reihe der christlichen Apologeten in der abendländischen Kirche fort. Die Entstehungszeit seiner „Sieben Bücher gegen die Heiden" fällt in die Zeit der letzten, der Regierung des Kaisers Constantin vorausgehenden Christenverfolgungen. Wie die übrigen africanischen Apologeten: Tertullianus, Cyprianus, Augustinus, ist auch Arnobius bemüht, zu beweisen, daß an den schweren Heimsuchungen und Unglücksfällen des römischen Reiches nicht die Christen Schuld tragen. Er bezeichnet dieses heidnische Vorurtheil im Eingange seiner Schrift als den Grund, der ihn zur Abfassung seiner Schrift bewogen; das Hauptverdienst derselben besteht in der umständlichen Darlegung der widersinnigen Unvernunft des heidnischen Staatscultus, welchem Gegenstande auch der größere Theil seines Werkes gewidmet ist. Die von ihm ausgeführten Gedanken sind übrigens vielfach schon bei den früheren Apologeten vorgekommen. Nicht die Christen — entwickelt er vom dritten Buche angefangen —, sondern die Heiden beschimpfen die Gottheit, indem sie ihren Göttern sinnliche Körper-

---

[1]) Zwischen Cyprian und Arnobius fügt sich, vermuthlich gleichfalls ein Africaner, der christliche Dichter Commobianus ein, dessen Instructiones, in sogenannten versibus politicis (Hexameter mit Abgehen von den strengen Gesetzen der prosodischen Silbenmessung), in der ersten Hälfte ihrer 80 Abschnitte eine Widerlegung des heidnischen Götzenwesens enthalten. Näheres über ihn in Möhler's Patrologie S. 903—905. Neuerlich ist durch Pitra (Spicileg. Solesm. Tom. I, p. 20—49) Commobian's neuentdecktes carmen apologeticum adversus Judaeos et Gentiles veröffentlicht worden. Über die darin vorkommende Schilderung der letzten Zeiten der Kirche vergl. Döllinger, Christenthum und Kirche in d. Zeit. d. Grundlegung (Regensburg, 1860), S. 429.

lichkeit und Gestalt, geschlechtliche Organe, Begierden und Zustände beilegen, und auch das geistige Denken und Wollen derselben anthropopathisch auffassen. Die Heiden protestiren gegen die Unterstellung, daß man ihre Götter mit menschlichen Verrichtungen beschäftiget denke, und wollen die ihnen beigelegten Attribute und Fertigkeiten nur auf ebenso viele Schutzämter menschlicher Verrichtungen und Angelegenheiten bezogen wissen. Warum wird dieses Schutzamt, nach menschlicher Erfahrung zu schließen, häufig so schlecht verwaltet? Die Ausdeutung der Götter als natürlicher Kräfte der Erde oder des Universums widerspricht ihrer menschlich-concreten Auffassung und Charakteristik. Ist die Welt, wie die heidnischen Philosophen sagen, ein lebendes Thier, so zehrt es die ganze vielzählige Schaar der Götter in sich auf, die sämmtlich nur zu besonderen Kräften dieses Riesenthieres herabsinken, also keine besonderen Wesen sind. Man könnte auch fragen, sollen die 1000 oder 5000 den Heiden bekannten Götter für die Gesammtzahl derselben oder nur für einen Theil ihrer Gesammtheit gelten? Wer bürgt für das Erstere, welche Impietät im letzteren Falle gegen die nicht verehrten etwaigen Hunderttausende noch anderer Götter? Und zu Zweifeln über die Zuverläßigkeit und Sicherheit der Bürgschaft in den Angaben über Zahl und Beschaffenheit der Götter hat man alle Ursache, wenn man z. B. beachtet, daß Mnaseas [1]) vier, Ephorus [2]) drei Musen kennt, Myrtilus [3]) sieben, Krates [4]) acht, Hesiod neun Musen nennt, daß der Eine sie für Jungfrauen, der Andere für Mütter hält, und Verschiedene sie von verschiedenen Eltern abstammen lassen. Eben solche Differenzen finden sich in den römischen Religionsbüchern über die Novilenses, Penaten, Laren u. s. w.; wenn man über die Götter in wesentlichen Dingen nicht genau unterrichtet ist, wie kann man sie auf die rechte, ihrem Wesen an-

---

[1]) Mnaseas, c. a. 70 p. Ch., schrieb einen Commentarius in Homerum, welcher verloren gegangen, aber von Coelius Aurelianus öfter citirt wird.

[2]) Ephorus, ein Schüler des Isokrates, schrieb ein großes Werk über die Geschichte Griechenlands, mit umfassendster Benützung aller älteren Quellen, der älteren Dichter, der Sagenschreiber, der Orakel und anderer öffentlicher Denkmäler.

[3]) Myrtilus, ein Komödiendichter, der c. a. 330 v. Chr. lebte.

[4]) Krates Mallotes, mit dem Beinamen Homericus und Criticus, lebte um die 153ste Olympiade.

gemessene Weise ehren? Und zu einem so unbestimmten, seinen eigenen Anhängern durch die Ungewißheit und Zweifelhaftigkeit seiner Objecte nothwendig peinlichen und unbefriedigenden Culte wollen uns die Heiden einladen? Die zu Gottheiten erhobenen abstracten Begriffe Pax, Aequitas, Felicitas, Pietas, Salus, Virtus, Concordia existiren nach unserer Überzeugung nicht als an sich seiende Wesen, sondern bloß in den menschlichen Individuen, welche Träger dieser Eigenschaften sind. Manche Göttervorstellungen haben sich erst aus bestimmten zufälligen Vorgängen herausgebildet; so gibt es eine Göttin Luperca, seit die Wölfin die Zwillinge Romulus und Remus säugte; eine Prästana, seit Quirinus im Speerwerfen sich auszeichnete u. s. w. Ist die Göttin Pallonia, welche die Feinde abwehrt, bloß um die Römer besorgt, und allen anderen, mit den Römern kriegenden Völkern keine Göttin? Die günstigen Gottheiten sollen Vorsteher der links gelegenen Gegenden sein; aber in dem runden Weltall gibt es keine absoluten Unterschiede von Rechts und Links, Vorne und Hinten, Oben und Unten. Lateran ist der Gott der Kamine; existirte ein Gott dieses Namens, wenn die Kamine, statt aus Ziegeln, aus Steinen erbaut wären? Und was soll man von so schändlichen Erfindungen, wie die der Begattung vorstehenden Gottheiten Persica, Pertunda, Tutunus sind, halten? In den Knabenschulen wird gelehrt, daß die Götternamen, als Namen singulärer Wesen, die nur einmal existiren, keinen Plural hätten; gleichwol wissen die heidnischen Theologen von drei Jupitern, fünf Apollo's, fünf Merkuren, fünf Minerven, drei Paaren von Herkulessen u. s. w.; welchen dieser verschiedenen gleichnamigen Götter gilt der unter ihrem Namen gefeierte Cult? Die Erzählungen von der Götter und Göttinnen Hochzeiten, Liebschaften, Kindbetten, Ammen, Handwerken, Gebrechlichkeiten, sonderbaren Abenteuern, Leidenschaften, Zänkereien, Verwundungen u. s. w. sind nicht von uns Christen erfunden, sondern allbekannte Dinge im Munde der Heiden; wer sind da die Unfrommen, die daran nicht glaubenden Christen oder die den Glauben daran zumuthenden Heiden? Während die Ehre obrigkeitlicher und Privatpersonen nicht ungestraft angetastet werden darf, werden die Götter in unehrenhaftesten Leidenschaften und Situationen zum Gegenstande öffentlicher Darstellungen gemacht, so daß es scheint, als ob einzig sie allen Anspruch auf Achtung und Ehre verwirkt hätten. König Numa, welcher er-

fahren wollte, wie man das vom Blitze Getroffene sühne, bemächtigte sich durch List zweier durch ihn berauschter Waldgötter, des Picus und Faunus, die ihm sagen mußten, durch welche Opfer Jupiter auf die Erde herabgezogen werden könne. Nach ihrer Weisung handelnd, nöthigte er Jupiter zu kommen, und drang ihm das Geheimniß ab. Jupiter mußte also selber angeben, wie man seinen Anzeichen begegnen könne. Aus einem der von Deukalion und Pyrrha geworfenen Steine ist die große Göttermutter entstanden. Ihr Sohn wollte einst die auf einem Felsen Schlummernde schänden. Da er es nicht vermochte, floß sein Same auf den Stein, welcher trächtig wurde, und nach zehn Monaten unter gewaltigem Krachen und Stöhnen den wilden Akdestis gebar. Dieser wurde wegen seines wilden Ungestüms von Liber durch eine listige Vorkehrung entmannt. Das hiebei geflossene Blut erzeugte, von der Erde angesogen, einen Baum, dessen Frucht die Königstochter Nana pflückte und im Gewande barg, wodurch sie schwanger wurde und den Attis gebar. Attis diente den Lüsten des Akdestis, und sollte dann des Midas Tochter heirathen; die Göttermutter, welche die Ehe als eine für Attis unheilvolle voraussah, suchte dieß zu hindern, der von Eifersucht entbrannte Akdestis erfüllte die Hochzeitsgäste mit Wuth und Wahnsinn, Attis entmannte sich, die Braut Ja tödtete sich, aus Beider Blut entsproßen Violen, aus der Göttermutter bitteren Thränen der Baum mit der bitteren Mandelfrucht. Dem Körper des Attis schenkte Jupiter, da Wiederbelebung durch das Verhängniß verwehrt, auf Akdest's Bitten Unverweslichkeit; und jährlich werden in Pessinus durch verschnittene Priester die Mysterien des Attis gefeiert. Ebenso voll frevelhaften Wahnwitzes sind die Mysterien der Ceres, des Bacchus u. s. w. Die allegorische Umdeutung dieser unsauberen Dinge ist gezwungen und reicht nicht aus, schon darum nicht, weil die Mysterien und deren sonderbare Bräuche und Ceremonien irgend einen bestimmten geschichtlichen Grund und Anlaß haben müssen. Die historische und allegorische Auffassung zugleich festhalten wollen, geht nicht an, weil beide zu disparat sind, als daß sich die eine mit der anderen vertrüge. Wollte man bei der allegorischen stehen bleiben, so müßte im Besonderen auch noch gefragt werden, warum man eine so anstößige Form und Einkleidung, wie der in jenen Fabeln erzählte geschichtliche Sachverhalt ist, gewählt hat? Die Heidentempel, welche den Götterverehrern als so

heilig gelten, sind, wie allbekannt, ursprünglich nichts Anderes als Grabmäler verstorbener Menschen gewesen. Dieß läßt sich von vielen berühmten Tempeln nachweisen; so auch von jenem auf dem Capitol, welcher das Grab des Olus Vulcentanus bedeckt. Die Götterbilder sind höchst willkürliche Formen und Darstellungen Dessen, was sie ausdrücken sollen; als Werke von Menschenhänden können sie nicht Gegenstände der Anbetung sein. Oder sollten die Götter in ihnen hausen? freiwillig oder gezwungen? Wohnt der einzelne Gott, z. B. Vulkan, in einer oder in jeder der vielen Tausende von Statuen, die ihn darstellen? Wozu die vielen Tempelhüter, die das Capitol bewachenden Hunde u. s. w.? Welche Hilflosigkeit der Götter gegen die ihre Tempel und sie selbst verzehrenden Feuersbrünste? Die Heiden glauben ihre Götter durch Opferung geschlachteter Thiere ehren zu sollen. Will man damit den Göttern einen Genuß bereiten? einen Gaumengenuß oder ein erheiterndes Spiel? Sollte ihnen etwa das Metzeln, Auswaiten und Zerstücken des Thieres gefallen? Oder soll die Schlachtung des Thieres, das Nichts verbrochen, den Zorn der von Menschen beleidigten Götter versöhnen? Ebenso rohsinnlich ist die Meinung, den Göttern durch den Duft des Weihrauches und verschütteten Weines Angenehmes zu erweisen. Das Gleiche läßt sich von allen übrigen Riten und Festlichkeiten sagen, welche man nur in ihren Einzelheiten darzulegen braucht, um recht augenscheinlich und handgreiflich darzuthun, daß der heidnische Cult nicht der wahre und echte Geistescult sein könne, welcher der Einen, ewigen, unendlichen, allumfassenden und unerfaßbaren Gottheit gebührt. Jene Einzelheiten werden denn auch von Arnobius in lebendiger Anschaulichkeit vorgeführt, daher seine Schrift viele Data für eine nähere und detaillirtere Kenntniß des heidnisch-römischen Religionswesens bietet.

§. 65.

Auch Lactantius läßt sich im ersten und zweiten Buche seiner institutiones divinae auf eine nähere Kritik des römisch-antiken Cult- und Götterwesens ein. Götter, welche als Geschlechtswesen, Männer und Frauen, dargestellt werden, können keine ewigen, unveränderlichen Wesen sein. Die physikalische Umdeutung der Göttermythen ist unstatthaft. Die Stoiker wollen unter dem Göttervater

Uranus den Feueräther verstanden wissen, der die übrigen Elemente umfängt. Aber warum ist nicht vielmehr Vulkan oder Apoll oder auch Vesta Symbol dieses Elementes? Uranus zeugte ohne Weib, wie der Feueräther ohne Vermischung mit anderen Stoffen. Wenn aber Uranus durch sich selber zeugte, wozu beraubte ihn Saturn der zur Vermischung mit dem Weibe bestimmten Genitalien? Saturn soll den Inbegriff von Zeit und Bewegung im Raume ausdrücken. Wie konnte die Zeit vom Himmel erzeugt, oder der Himmel von der Zeit entmannt werden? Wie konnte die Zeit von Jupiter ihrer Herrschaft beraubt werden? Oder wie könnte Saturn von den Jahren (seinen Kindern) gesättiget werden (saturari), wenn er die Ewigkeit bedeutet? Diese Deutungen gehen aber auch deßhalb nicht an, weil nach allen, und darunter ältesten Nachrichten Saturn ein altitalischer König gewesen ist, und jene Göttergeschichte nur die Hausgeschichte dieses Königs ist. Ebenso erklärt sich leicht, wie diese ersten Könige Uranus, Saturn und Jupiter, vor welchen es wegen der geringen und spärlichen Bevölkerung der Länder keine Könige gab, als Götter geehrt werden. Man hob sie in ihrer den Menschen neuen Würde schon als Lebende sehr hoch; noch mehr nach dem Tode, wo man ihnen Grabdenkmäler und Bildsäulen setzte, und die den Lebenden bewiesene Verehrung an den Denkmälern fortsetzte. So gelangten auch ein Bacchus, Äskulap, Kastor und Pollux zu Ehren. In solcher Art vergötterten später die Römer ihre Kaiser, die Mauritanier ihre Könige, und gelangte allmählig jede Stadt und Landschaft zu ihrer besonderen Gottheit. Cicero, welcher selbst priesterlicher Augur war, fragt in dem Briefe, in welchem er seine gestorbene Tochter beweint, ob er nicht ebenso gut, wie in alten Zeiten ausgezeichnete Menschen unter die Götter versetzt worden sind, seine vortreffliche Tochter einer ähnlichen Ehre werth erachten dürfte? Gewaltthätige, herrschsüchtige Eroberer, Erfinder nützlicher Dinge, Handwerke und Künste, selbst Buhlerinnen, wie Venus, Luperca (eigentlich Larentia), Leäna (eine Athenerin), Flora (eine Lateinerin), gelangten zu göttlichen Ehren, indem ihnen Bildsäulen gesetzt, und jährlich die Erinnerung an sie gefeiert wurde. Auch unpersönliche Begriffe von Tugenden und Lastern wurden bildlich als Götter dargestellt. Es gab eine Göttin Mens, einen Amor und Cupido. Da die römischen Weiber in der großen Galliernoth ihre Haare zum Drehen von Stricken für Wurfmaschinen hergaben,

wurde der Tempel der Venus calva errichtet. Das römische Cultwesen ist eine Erfindung des Königs Numa, welcher durch dieses Mittel die Bande des Gehorsams seiner Unterthanen festigen wollte. Orpheus führte in Böotien den Bacchuscult ein, bei dessen Feier er selber umkam und in Stücke gerissen wurde. In Creta brachte zuerst der König Melissus den Göttern Opfer; seine Tochter Melissa bestimmte er zur Priesterin der Dea Magna, deren Priesterinnen fortan Melissen hießen. Da sie mit ihrer Schwester den Knaben Jupiter zu erziehen hatte, nährte sie ihn mit Milch und Honig, woher die Sage entstanden sein mag, die Bienen (μέλισσαι) seien herbeigeflogen, um den Mund des Knaben mit Honig zu füllen. Über die heidnische Volksreligion haben bereits schon heidnische Dichter treffende Aussprüche gethan. Persius singt:

> Nec pietas ulla est, velatum saepe videri
> Vertier ad lapidem, atque omnes accedere ad aras
> Nec procumbere humi prostratum et pandere palmas
> Ante Deum delubra, nec aras sanguine multo
> Spargere quadrupedum, nec votis nectere vota.

Horaz läßt spottend einen feldhütenden Priap sagen:

> Olim truncus eram ficulnus, inutile lignum;
> Cum faber incertus, scamnum faceretne Priapum,
> Maluit esse Deum. Deus inde ergo, furum aviumque
> Maxima formido. — —

Wenn einige heidnische Völker, und auch Philosophen wie die Stoiker, die Gestirne für Götter ausgeben, so hat abermals ein heidnischer Dichter (Ovid) weiter und tiefer gesehen:

> Tot numero, talique Deus simulacra figura
> Imposuit coelo, perque atras sparsa tenebras
> Clara pruinosae jussit dare lumina nocti.

Und in der That, wer möchte die Sterne, die bestimmten Gesetzen der Bewegung unterworfen sind, für Götter halten, da sie nicht einmal so frei, wie die lebendigen Erdwesen sind, welche sämmtlich wenigstens das Vermögen willkürlicher Selbstbewegung haben? So kann auch diese spiritualisirte Form des Heidenthums vor der Vernunft nicht bestehen. Um so weniger die Volksreligion. Man denke nur, daß die ersten Gründer und Beschlußfasser in römischen Religionssachen einfache, beschränkte Hirten waren, welche Romulus zu seinem Senat auserlesen hatte:

Curia praetexto, quae nunc nitet alta senatu,
Pellitos habuit, rustica corda, patres.

Wer wird solche Auctoritäten für bindende halten, und die Pietät gegen die Meinungen derselben für eine Pflicht des gebildeten Römers ausgeben wollen?

§. 66.

Das Wesen der heidnischen Superstition — sagt Firmicus Maternus in seinem an Constantin's Söhne gerichteten Werke [1]) — besteht darin, daß statt des Schöpfers die Elemente, d. i. die Principien der Geschöpfe, zum Gegenstande der Verehrung gemacht werden. Die Ägypter verehren das Wasser, die phrygischen Bewohner von Pessinus die Erde, womit ihr Cerescult zusammenhängt, die Assyrer und ein Theil der Africaner die Luft unter dem Bilde der Juno oder Venus, die Perser das Feuer, womit der naturalistische Mithrasdienst in Verbindung steht. Außerdem gibt es noch verschiedene andere Culte, deren geschichtlicher Entstehungsgrund ihre Verwerflichkeit zur Genüge zeigt. Die Bacchusmysterien haben die scandalöse Hausgeschichte des kretischen Königs Jupiter zu ihrer geschichtlichen Grundlage. Ein anderer Bacchus oder Liber war ein mit magischen Künsten umgehender wollüstiger Tyrann von Theben, welchen Lykurg vertrieb und tödtete; die alten sittenstrengen Römer wiesen das Unterfangen, die Bacchanalien bei ihnen einzuführen, mit Abscheu zurück. Der Raub der Proserpina hat zu seinem geschichtlichen Kerne eine Entführung; der Entführer, Pluto mit Namen, stürzte sich, von der Mutter und deren Helfern verfolgt, mit seiner Beute in den See Percus bei Enna. Serapis ist der ägyptische Joseph, der Urenkel der Sara: Σαρᾶς ἄπο, daher sein ägyptischer Name Sarapis oder Serapis. Das Wort Penaten ist herzuleiten von penus, womit man alles Eßbare bezeichnet; die Erfindung der Penatengötter ist somit eine Eingebung des nach Speise und Trank begehrenden Menschen. Vesta ist eine vergötterte Personification des Feuers auf dem Küchenherde. Das Palladium ist aus den Gebeinen des unzüchtigen Pelops, an welchem ein beleidigter Vater die Schmach seiner Tochter mit dem Tode rächte, verfertiget. Die

---

[1]) De errore profanarum religionum.

Etymologie der Götternamen gibt zu erkennen, aus welchen Vorstellungen ganz gewöhnlicher Dinge sie gebildet wurden. Sol heißt die Sonne, weil sie am Tage als einziges Gestirn am Himmel leuchtet. Luna ist so viel als Lucina (von lucere); Neptunus kommt von natare, Dis von Dives, weil die Erde dem Menschen ihre Schätze reichlich spendet; Proserpina von prodesse und serere, Mars oder Mavors von magna vertere, Minerva von minari u. s. w. — Firmicus führt nun auch noch mehrere mystische Formen heidnischer Geheimdienste vor, und beleuchtet sie im Verhältnisse zu den ihnen entgegengesetzten Mysterien der christlichen Religion. So wird ihm das Reich der dämonischen Lüge und Bethörung die dunkle Folie des lichten Gottesreiches und seiner heiligen Geheimnisse und Riten; er vernimmt im Geiste die alttestamentlichen und apokalyptischen Prophetenstimmen, welche das Endgericht Gottes über die Gräuel des götzendienerischen Heidenthums weissagen, und fordert schließlich die kaiserlichen Söhne Constantin's auf, zur Ehre Christi im Bereiche ihrer Macht dem Unwesen des Heidenthums ein Ende zu machen.

Solchen Wünschen und Aufforderungen traten noch in des Theodosius Tagen Bitten und Wünsche von entgegengesetzter Seite gegenüber, nachdem Gratian vom Siegesaltar das Bild der Göttin Victoria hatte wegnehmen lassen. Des Symmachus Intercession bei dem jugendlichen Valentinian II für Beibehaltung jenes altehrwürdigen Symboles der römischen Weltmacht wurde durch eine energische Gegenrede des heiligen Bischofes Ambrosius erwidert, welcher den jugendlichen Kaiser in Christi Namen und bei seiner Pietät gegen Vater und Bruder beschwor, das Begehren des Symmachus abzuweisen, welches fälschlich für eine Kundgebung des Senates der ewigen Stadt ausgegeben werde, während es nur die Wunschesäußerung einiger noch heidnisch genannter Senatoren wäre [1]). Auf ähnliche Art, wie Ambrosius, beantwortete des Symmachus Wehklage über den Verfall der alten Religion der christliche Poet Aurelius Prudentius mit einer Dichtung in zwei

[1]) Die Relatio Symmachi und die beiden Schreiben des Ambrosius an Valentinian, das letztere derselben eine Widerlegung der Relatio Symmachi, finden sich in der Mauriner Ausgabe der Opp. S. Ambrosii, Tom. II, p. 824—842.

Gesängen [1]), deren erster das heidnische Religionswesen im Allgemeinen schildert [2]), der zweite speciell die von Symmachus geltend gemachten Gründe heidnisch-römischer Pietät zurückweist [3]).

§. 67.

Auch in den Zeiten, in welchen bereits Augustinus als ein leuchtendes Gestirn die christliche Welt mit seinem Ruhme erfüllte, waren die Neigungen zu dem bereits durch kaiserliche Gesetze abgethanen und verpönten Paganismus nicht erloschen. Die schweren Prüfungen des bereits sinkenden Reiches unter den rauhen Stürmen der Zeit, die Einfälle der Gothen unter Alarich, die Plünderung und Verheerung Roms sowie eines großen Theiles von Italien und andere Unglücksfälle galten den noch heidnisch Gesinnten als ein unverkennbares Zeichen des Zornes der alten Götter, und als Strafe des Abfalles von ihnen. Die Untreue der Christen, die dem Glauben ihrer Väter abtrünnig geworden, sei Ursache an dem Verfalle des Reiches; man müsse zu den alten Göttern wiederkehren, unter deren Herrschaft das Reich groß und mächtig geworden, an deren Verehrung seine Fortdauer und Wohlfahrt geknüpft sei, in-

---

[1]) Contra Aurelium Avianum Symmachum Urbis Praefectum. Libri duo.

[2]) Ähnlichen Inhaltes ist des Paulinus von Nola Poëma ad Antonium (Opp. ed. Muratori p. 693—716). Der Zweck des Gedichtes ist im Eingange ausgesprochen:

> Discussi, fateor, sectas Antonius omnes,
> Plurima quaesivi, per singula quaeque cucurri;
> Sed nihil inveni melius quam credere Christo.
> Haec ego disposui leni conscribere versu,
> Et ne displiceat, quod talia carmina pando,
> David ipse chelym modulata voce rogavit,
> Quo nos exemplo pro magnis parva canemus,
> Dicentes quae sunt fugienda, sequenda, colenda,
> Cum tamen in cunctis et res et causa probetur.

[3]) Nach mehr als 100 Jahren nach dem erwähnten Vorgange hatte Papst Gelasius noch nöthig, zu beweisen, daß nicht die Unterlassung der abgeschafften Lupercalien, sondern die Begehung derselben den Römern viel Schlimmes gebracht habe. Vgl.: Tractatus adversus Andromachum Senatorem ceterosque Romanos qui Lupercalia secundum morem pristinum colenda constituebant. Abgedruckt in Mansi Coll. Conc., Tom. VIII, p. 95—101.

dem die alte Religion des Reiches mit allen Institutionen desselben, mit der moralischen Größe und Stärke seiner Bürger auf's Engste und unzertrennlich verwachsen sei. Diese weitverbreitete Stimmung veranlaßte den heiligen Augustinus zur Abfassung seines unsterblichen Werkes De civitate Dei, auf dessen ersten Haupttheil, welcher polemischer Natur und vornehmlich gegen das römisch-heidnische Religionswesen gekehrt ist [1]), hier näher eingegangen werden soll. Augustinus unterläßt nicht, gleich im Eingange seines Werkes hervorzuheben, daß die Römer bei Verheerung ihrer Stadt durch die Gothen es einzig deren Achtung vor den christlichen Heiligthümern und vor den Geboten des christlichen Erbarmens zu danken haben, daß dieselben nicht weit übler hausten. Nicht die alten Götter, sondern Christi Name war der Schutz der bedrängten und wehrlosen Stadt. Man will, daß die alten Götter wieder geehrt werden — fährt Augustinus fort [2]) —, und preist die Zeiten, in welchen sie die Verehrung der Römer ungetheilt besaßen. Aber was verdanken denn die Römer ihren Göttern? Etwa ihre Gesetze? Diese haben sie aus Athen geholt. Oder die Erweckung zu edlen und ruhmreichen Thaten? Die Römer waren auch in alten Zeiten nicht jenes gerechte und tugendreiche Volk, als welches sie sich selbst rühmen. Die circensischen Spiele feiern und verewigen das Andenken eines groben Unrechtes, welches gleich anfangs bei Gründung des Staates durch den Raub der Sabinerinnen und den daraus entstandenen Krieg begangen worden. Sie begiengen hiemit an ihren Nachbarn ein Unrecht, das sie im eigenen Staate nicht duldeten und an ihrem letzten Könige Tarquinius züchtigten, dessen Sohn der Lucretia Schmach angethan; ja sogar den Gatten der Lucretia zwangen sie, Rom zu verlassen, bloß, weil er auch ein Tarquinier war. M. Camillus, der Eroberer von Veji, gieng freiwillig in die Verbannung, in welche ihm noch eine ungerechte Verurtheilung zum Schadenersatze nachfolgte. Von jeher übten, wie Sallust hervorhebt, die Begüterten und Vornehmen einen harten Druck auf die niederen Klassen; daher einmal die Auswanderung der Letzteren auf den Mons sacer. Von der Zerstörung Carthago's an nahmen die inneren Parteiungen immer mehr überhand, bis es zum Ausbruche des Bürgerkrieges kam. Welches Sittenverderb-

[1]) Lib. I—X. [2]) Civ. Dei II, c. 17 ff.

niß in dem mächtig gewordenen Rom um sich griff, läßt Cicero in seiner Schrift de republica den Scipio gestehen; die alten Sitten der Römer, sagt dieser, sind vergessen, an dem schönen Gemälde des einstmaligen Rom sind nicht nur die Farben abgestanden, sondern selbst die Grundzüge der Zeichnung verwischt und verlöscht, die respublica Romana, dieses Reich der Gerechtigkeit, existirt nur mehr dem Namen nach. So lauten die Geständnisse aus dem Munde vorchristlicher Römer. Haben die Götter irgend Etwas gethan, diesen Verfall aufzuhalten, oder Rom auch nur gegen seine äußeren Feinde zu schützen? Wo waren sie, als die Gänse das Capitol retten mußten? Haben sie statt des pflichtgetreuen Regulus nicht vielmehr den blutwüthigen Marius bis in sein Alter geschützt und gehoben, und letztlich noch verhütet, daß er nicht in Sulla's Hände fiel? Freilich handelten sie und die Göttin Marica, deren Schutze die Minturnenser den Marius empfahlen, eben nur als Werkzeuge der verborgenen Rathschlüsse Gottes, welcher wollte, daß das blutbefleckte Glück des Wütherichs Jenen, die für Belehrung empfänglich sind, die Augen über ihre Götter öffnen möchte. Ebenso haben diese den Sulla durch günstige Vorbedeutungen aller Art bevorzugt und in seinen Unternehmungen ermuthiget; sie haben seinen Ehrgeiz und seine Rachsucht aufgestachelt und zum Werkzeuge ihrer schadenfrohen Lust an der Selbstzerfleischung Roms gemacht. Es wird erzählt, man habe auf einer Ebene Campaniens, wo bald darauf eine Schlacht des Bürgerkrieges geschlagen wurde, die Götter miteinander kämpfend gesehen. Dieser Götterkampf war entweder ernstlich, oder zum Scheine, um die Zwietracht im Reiche zu ermuthigen und zu schüren. Man sagt, daß sie einige Wenige an verborgenen Stätten in die Erkenntniß einer reinen und edlen Moral eingeführt hätten. Daß sie dieß thaten, ist eben nur ein Beweis ihrer dämonischen List. Sie verwandelten sich in Engel des Lichtes, um den Abfall der Besseren zu verhüten, während sie dem großen Haufen die Befriedigung gemeiner Lüste und roher Begierden freigaben, und ihn dadurch unter ihrem schmachvollen Joche gefangen hielten. Man muß den römischen Göttercult als eine Hauptursache der moralischen Verderbtheit ansehen [1]. Man denke doch nur an die Ausgelassenheit der heidnischen Festfreude,

---

[1]) Civ. Dei II, c. 4 ff.

z. B. an den Festen der Virgo coelestis und der Göttermutter Berecynthia; man konnte da Gesänge hören, die nicht nur für eine Göttermutter, sondern für die Mutter jedes ehrbaren Menschen, ja für die Mütter jener singenden Scenici selber anstößig und schandhaft klingen mußten. Scipio Nasica möchte als guter Sohn geneigt gewesen sein, seiner Mutter nach dem Tode göttliche Ehren zu wünschen; aber unter solchen Ehren als Göttin gelten, würde er für die größte Schmach, durch die das Andenken seiner Mutter befleckt werden könnte, gehalten haben. Oder was soll man zu den am Feste der Fugalien begangenen Zügellosigkeiten sagen? Man sagt freilich, die römische Philosophie sei besser, als die Volksreligion. Aber das heidnische Volk horcht nicht auf die den Griechen abgeborgte Weisheit der Römer; es fragt nicht, was Plato lehrt, sondern besieht mit Gefallen, was Jupiter thut. Terentius läßt einen ausgelassenen Jüngling mit lüsternem Vergnügen ein Bild der vom goldenen Regen überschütteten Danae anblicken und ausrufen: Was der himmelerschütternde Donnergott zu thun die Schwachheit hat, sollte ich armer Sterblicher zu thun mich schämen? Aber derlei scandalöse Götteranekdoten sind doch nur poetische Erfindung? Sei es; man hat jedoch diese Poesie zur Religion gemacht, und sie ist noch nicht so schlimm, als die Religion selber, und der Cult, in welchem eine solche Impietät geduldet wird und eigentlich durch die Dämonen selber veranlaßt ist, die eine Freude an der Verführung der Menschen haben. Bei den Römern gesellt sich zu der Impietät noch der Hochmuth; das Zwölftafelgesetz verbietet, Menschen auf der Bühne lächerlich zu machen, während es erlaubt ist, die Götter in ihren unwürdigsten Schwächen und Gebrechen darzustellen. Also halten die Römer, hierin von den Griechen abweichend, mehr auf ihre eigene menschliche Ehre, als auf die Ehre ihrer Götter. Die Griechen waren unbefangener und naiver, als die Römer, indem sie es auf dem Theater mit den Göttern ebenso machten, wie mit ihren öffentlichen Charakteren; sie waren weiters so consequent, die Schauspieler als einen geehrten Stand gelten zu lassen, während er bei den Römern ehrlos und verachtet ist. Aus der Vergleichung der römischen Inconsequenz mit griechischer Consequenz zieht sich der Christ den entsprechenden und richtigen Schluß ab, bei dessen Ableitung die griechische Ansicht als Obersatz, die römische als Untersatz dient:

Obersatz: Proponunt Graeci: Si tales Dii colendi sunt, profecto etiam tales homines honorandi.

Untersatz: Assumunt Romani: Sed nullo modo tales homines honorandi sunt.

Schlußsatz: Concludunt Christiani: Nullo modo igitur tales homines honorandi sunt.

§. 68.

So viel über die sittlichen Zustände des vorchristlichen Roms. Um das zeitliche Wohlergehen desselben stand es nicht besser; und wofern es besser stand, hatte es dieß nicht seinen Göttern zu danken [1]). Ist es nicht überhaupt schon von vorne herein widersinnig, daß die Römer, die Abkömmlinge der Trojaner, auf einen besonderen Schutz der Gottheiten bauten, welche Troja hatten zu Grunde gehen lassen? Man sagt allerdings, die Trojaner wären durch des ehebrecherischen Paris Schuld um den wirksamen Schutz der Götter gebracht worden; steht aber am Beginne der römischen Geschichte nicht die noch fluchvollere That des von Romulus begangenen Brudermordes? Man kann also nicht sagen, daß die Götter Ursache gehabt hätten, Troja aufzugeben, um Rom ihren Schutz zuzuwenden. Man wird also richtiger annehmen, die Schutzgottheiten Ilions waren nicht im Stande, Ilion zu schützen, und sind gleich den Trojanern einem übermächtigen Geschicke erlegen; sie hatten das Vertrauen ihrer Schützlinge getäuscht, und zogen mit ihnen nach Italien hinüber, um sie dort abermals zu täuschen. Einige von ihnen blieben in Troja zurück, um die Abkömmlinge der zurückgebliebenen Bewohner der Stadt noch einmal eine schwere Täuschung ihres Vertrauens erfahren zu lassen, damals nämlich, als der Wütherich Fimbria, ein Kriegsgeselle des Marius, an Troja für die dem Sulla bewahrte Treue jene furchtbare Rache nahm, daß er die ihm den Einlaß verweigernde Stadt von Grund aus zerstören und alles Lebendige in ihr tödten ließ. Wo waren damals die Götter Ilions? Waren sie vielleicht unterdeß nach Rom übergesiedelt? Und hielten sie sich umgekehrt vermuthlich, als Rom von den Galliern erobert wurde, in Ilion auf, bis sie, scharf-

---

[1]) Civ. Dei III, c. 1 ff.

hörig und blitzschnell, wie sie sind, auf das Geschrei der capitolinischen Gänse augenblicklich zur Stelle waren, um Rom zu schützen? Man rühmt es als eine besondere Gunst der Götter, daß unter Numa Pompilius der Janustempel geschlossen werden konnte, und der römische Staat durch mehr als 40 Jahre eines ununterbrochenen Friedens sich erfreuen durfte. Wenn nun der dem Staate gegönnte Friede ein so großes Geschenk war, warum wurde er den Römern nicht auch später zu Theil, wie um so mehr zu erwarten gewesen wäre, da eben Numa sein ganzes Bestreben darauf gerichtet hatte, dem römischen Gemeinwesen eine religiöse Grundlage zu schaffen und den Schutz möglichst vieler Götter zu sichern? Rom war aber nach Numa beständig in Kriege verwickelt, so daß es als ein außerordentliches Ereigniß erwähnt wird, daß nach dem ersten punischen Kriege der Janustempel abermals geschlossen werden konnte — seitdem aber nicht mehr, bis auf des Augustus Zeiten. Die beständigen Kriege — sagt man — waren ein Mittel, Rom groß und ruhmreich zu machen. Ist es aber nicht besser, ein kleines Gebiet im Frieden zu behaupten, als ein großes in beständigen Wirren und Unruhen zu erringen? Kann man jenen Körper gesund nennen, der mittelst beständiger krankhafter und fieberischer Störungen zu einer gigantesken Größe auseinander getrieben wird, aber nur, um mit jedem Grade des Wachsthums die innere Unruhe zu vermehren? Was die Folge der gewaltsamen räumlichen Selbstausdehnung war, schildert der Dichter (Virgilius):

Deterior donec paulatim ac decolor aetas,
Et belli rabies et amor successit habendi.

Rom mußte Krieg führen — sagt man —, um die neidischen Feinde seines glücklichen Gedeihens zu bekämpfen und unschädlich zu machen. Warum vermochten die Götter nicht, sie vor dem Mißgeschicke einer solchen nothgedrungenen Selbstwehr zu bewahren? Nicht von den Göttern, sondern von dem guten Willen der Nachbarn hieng es ab, ob Rom Frieden haben soll oder nicht. Daß sie auch auf den Ausgang der Schlachten keinen Einfluß haben, beweisen die Erzählungen der Dichter und die römische Geschichte selber. Als die Römer von dem Reiche des verstorbenen Attalus Besitz nehmen wollten und der unechte Sohn des Attalus, Aristonikus, es gegen die Römer mit Waffengewalt zu behaupten gedachte, weinte der cumäische Apoll vier Tage lang über die bevorstehende Unterjochung

eines von ihm geliebten, weil von Griechen colonisirten Gebietes durch die Römer. Vielleicht hat Numa Pompilius, eben im Glauben, daß die von Troja mitgebrachten Götter mit ihrer Hilfe nicht ausreichen, und der höchste, wahre Gott um die menschlichen Angelegenheiten sich nicht kümmere, sich um so viele andere Götter als Schützer Roms umgesehen. Indeß genügte es auch an diesen noch nicht. Tarquinius erinnerte sich, daß Rom noch keinen Jupiterstempel habe. Der Gott Äskulap wurde von Epidaurus verschrieben, damit Rom einen göttlichen Arzt habe. Auch die Göttermutter Cybele mußte von Pessinus geholt werden, da bereits ihr Sohn auf dem capitolinischen Hügel thronte. Viel später kam ihr Sohn Kynokephalos (Anubis) aus Ägypten nach. Und so sammelten sie sich nach und nach eine unzählige Schaar von Schützern, einheimischen und ausländischen, himmlischen, irdischen und unterirdischen, Meer-, Fluß- und Quellengottheiten, und übersahen, wie Varro bemerkt, auch jene nicht, deren göttlicher Rang nicht ganz sicher gestellt war. Man sollte meinen, eine so vielfältige Patronanz hätte ausreichen sollen, Rom einen ungestörten Frieden zu verschaffen. Gleichwol war es nicht so; die ersten Zeiten, in welchen es die wenigsten Götter hatte, waren noch die vergleichsweise friedlichsten. Wie schwach und ohnmächtig die Götter waren, erwies sich sogleich in dem Kriege, welchen Tullus Hostilius ungerechter Weise mit Alba Longa anfieng. Alba war durch des Äneas Sohn, Ascanius, erbaut worden, stand also unter dem Schutze der aus Troja mitgebrachten Götter; diese Götter wurden durch den Ausgang des Zweikampfes der Horatier mit den Curiatiern abermals geschlagen. Andererseits mußte auch Rom die Unzuverläßigkeit des vermeintlichen Schutzes erfahren. Über Romulus' Ende bestehen selbst unter den heidnischen Römern, z. B. Cicero, eigenthümliche Muthmaßungen, die mit der angeblichen Apotheose und Auffahrt desselben zu den Göttern schlecht stimmen. Die damals statthabende Sonnenfinsterniß dürfte eher auf eine grausame Ermordung des ersten Römerkönigs hindeuten. Tullus Hostilius wurde vom Blitze erschlagen; und mit Ausnahme des Numa und Ancus Marcius nahmen alle Könige ein gewaltsames Ende. Von den ersten Consuln wurde der eine, Lucius Tarquinius Collatinus, durch seinen Collegen Junius Brutus schmachvoll vertrieben, Brutus selber fiel im Gefechte, nachdem er früher seine Söhne und die Brüder

seiner Gattin getödtet hatte, weil er erfuhr, daß sie einen Plan zur Erwirkung der Zurückberufung des Tarquinius gefaßt hätten. Andere Todesfälle machten, daß gleich in jenem ersten Jahre nach Vertreibung der Könige (annus funereus et tartareus) fünf Consules nach einander nöthig wurden. Hierauf folgten jene harten und grausamen Bedrückungen des Volkes durch die Consulherrschaft, welche die Auswanderung auf den mons sacer und aventinischen Berg herbeiführten, und erst mit dem zweiten punischen Kriege ein Ende nahmen. Das während dieser Periode errungene Kriegsglück konnte dem hartgedrückten Volke wenig Befriedigung gewähren, sondern höchstens seine Sitten roher machen. Wo waren denn die Götter, als der Consul Valerius, der das von Flüchtlingen und Sclaven angezündete Capitol retten wollte, getödtet wurde? Wo waren sie um jene Zeit, als die Römer, von Pest und Hungersnoth heimgesucht, im Drange innerer Wirren und Unruhen Gesandte nach Athen, die Zwölftafelgesetze zu holen, sendeten? Wo waren sie, als das hungernde Volk die Einsetzung eines praefectus annonae erwirkte, und dieser, Spurius Melius, nach geleisteter wirksamer Abhilfe auf Befehl des Dictators Quintius als ein des Strebens nach der Oberherrschaft Beschuldigter verfolgt und getödtet wurde? Wo waren sie, als sie das von Seuchen heimgesuchte Volk nach fruchtloser Anwendung vieler anderer Sühnungsmittel durch die neuersonnene Auszeichnung der Lectisternia zu versöhnen trachteten? Wo waren sie während des zehn Jahre lang mit entschiedenem Mißgeschicke geführten Krieges mit den Vejentern, dem endlich durch den undankbar genug belohnten Furius Camillus ein glücklicher Ausgang verschafft wurde. Wo waren sie, als Brennus Rom einnahm? Wo waren sie während jener Pest, die neben vielen Anderen auch den zweimaligen Retter Roms, Camillus, hinraffte? Dafür wurde Rom aus Anlaß jener Pest mit einer anderen, nicht die Leiber, sondern die Seelen verderbenden Pest der ludi scenici beschenkt. Wo waren die Götter bei einer abermals ausgebrochenen Seuche (a. u. c. 421), die giftmischerischen Frauen zugeschrieben wurde, deren in der That 170 hingerichtet worden sind? Wo waren sie, als das römische Heer von den Samnitern unter das Caudinische Joch geschickt wurde? Wo waren sie, als die Römer, abermals wegen Pest, den göttlichen Äskulap von Epidaurus sich verschrieben, vermuhtlich deßhalb, weil der capitolinische Jupiter in

den Liebeshändeln seiner Jugend nicht Zeit gefunden hatte, die Medicin zu erlernen? Aber freilich konnte auch Äskulap nicht helfen, als während des Krieges mit dem den Römern hart zusetzenden Pyrrhus sich eine neue Art Krankheit zeigte, die namentlich unter den Gattinnen der Römer wüthete, und viele derselben vor geborner Leibesfrucht hinraffte. Hier wird zur Entschuldigung Äskulap's gesagt werden müssen, daß Medicin, nicht aber Geburtshilfe sein eigentliches Fach war; und ebenso wenig die Thierarzneikunde, da um dieselbe Zeit eine so außerordentliche Seuche unter den Thieren einriß, daß es schien, als ob ganze Thiergeschlechter aussterben sollten. Da Äskulap nicht half, so gieng man endlich daran, die Sibyllinischen Bücher zu befragen. Aus diesen erfuhr man, daß die Götter zürnten, weil so viele Tempelgebäude durch Verwandlung in profane Wohngebäude waren entweiht worden. Aber wie kam dieß? Offenbar daher, daß die Tempel, nachdem in ihnen lange und oft zu den Göttern umsonst um Abwendung der öffentlichen Calamitäten gefleht worden war, zuletzt gar nicht besucht wurden und leer standen, daher es gar nicht zu wundern ist, daß man nachgerade auf den Gedanken verfiel, ihnen eine nützlichere Bestimmung, als die bisherige, anzuweisen. Durch die Auskunft der Sibyllinischen Bücher wurde wenigstens Äskulap's Ehre gerettet, der Grund der Götterklage jedoch nicht dauernd beseitiget. Denn Varro berichtet, daß man in seinen Zeiten die Örter und Stätten vieler einst bestandener Heiligthümer nicht mehr nachzuweisen vermocht habe.

Um auf die weiter folgenden Epochen der römischen Geschichte überzugehen, welches funeste Schauspiel bietet sich in den römischen Kriegen dar! Wie viele Menschen sind in denselben durch das Schwert aufgerieben, wie viele Schiffe versenkt, wie viele Länder und Städte verwüstet worden! In der Noth derselben verfiel man abermals auf Grund Sibyllinischer Orakel auf Erneuerung der Säcularspiele und anderer Solennitäten, die in besseren Zeiten in Vergessenheit gerathen waren. Im ersten punischen Kriege wurde Regulus, der beste Mann des römischen Volkes, von den Göttern seinen Feinden preisgegeben. Wenn dessen Geschick die Götter nicht erröthen macht, so müssen sie in Wahrheit von Erz und blutlose Wesen sein. In derselben Zeit wurde Rom von einer unerhörten Überschwemmung durch den maaßlos angeschwollenen Tiber heim-

gesucht. Nach dieser Noth brach eine verheerende Brunst aus, welche selbst das Heiligthum der Vesta nicht schonte, und, sonderbar genug, den Tempel, der eben dem Feuer geheiliget war, angriff. Die Vestalinnen, rathlos und bestürzt, wußten nicht zu helfen; der Pontifex Metellus wagte es mit Lebensgefahr, die Heiligthümer der Vesta aus dem Brande zu retten. Also ein Mensch mußte das heilige Feuer schützen, da es sich selbst vor dem Feuer zu retten nicht im Stande war. Wir würden diese Bemerkung nicht anbringen, wenn die Heiden in ihren Heiligthümern nur Symbole der ewigen Dinge verehrten; da sie aber von denselben zeitlichen Schutz erwarten, und diesen als höchsten und eigentlichen Zweck der Einsetzung ihres Cultus betrachten, so thut es noth, daß ihnen durch ein handgreifliches argumentum ad hominem die Thorheit ihrer Superstition nachgewiesen werde. Im zweiten punischen Kriege kam es so weit, daß nach Hinschlachtung des Standes der Freien in wiederholten blutigen Niederlagen die Sclaven emancipirt und bewaffnet werden mußten; da man kein Geld zur Bezahlung des Kriegssoldes hatte, wurden die Tempelschätze eingeschmolzen, gleichsam als ob man die Götter aufforderte, den Sold herauszugeben, der ihnen so lange unnützer Weise, da sie in der Noth zuletzt nie halfen, gezahlt worden sei. Wäre es nach Bekanntwerdung und Verbreitung der christlichen Religion im römischen Reiche so weit gekommen, welche Last von Schmähungen und Beschuldigungen würde den Christen aufgebürdet werden! Das meiste Mitgefühl muß jedoch den heldenmüthigen Bewohnern von Sagunt gezollt werden, mit dessen Belagerung und Zerstörung Hannibal den zweiten punischen Krieg eingeleitet hatte. Die Sagunter traf dieses harte Loos, weil sie die den Römern geschworne Bundestreue heilig hielten. Wahrhaftig, wenn sie als eine Stadt von Christen für den Glauben des Evangeliums eine solche heldenmüthige Treue bewahrt hätten, ewiger Freudenlohn würde ihre glorreiche Ernte sein. Aber die heidnischen Götter gaben die treuen Sagunter ebenso schmachvoll preis, wie im ersten punischen Kriege den Regulus. Für die Tugend des mannhaften Worthaltens haben sie keinen Lohn und keinen Dank, so wenig als die Römer für ihren Befreier und ruhmreichen Beendiger des zweiten punischen Krieges, Scipio Africanus, der aus gekränktem Gefühle ein freiwilliges Exil vorzog, und zu Linternum (in Campanien) sterbend, selbst seine Gebeine nicht in Rom bestattet wissen

wollte. Damals wurden die Römer, nach Besiegung der Gallogräken durch Cnejus Manlius, zuerst mit der griechisch-asiatischen Üppigkeit bekannt; damals kamen die vergoldeten Ruhebetten und kostbaren Gürtel in Übung, von jener Zeit an wurden Harfenspielerinnen den Gastmählern beigezogen und andere Unsitten einer genußsüchtigen Verdorbenheit nachgeahmt. So stand es in jenen Zeiten, die im Vergleiche mit späteren als Zeiten eines unverdorbenen und heroischen Geschlechtes geschildert werden. Den Übergang zu jenen schlechteren Zeiten der Verdorbenheit bildet der Ausgang des dritten punischen Krieges. Aus den Calamitäten, welche von da an bis auf Augustus das römische Reich und Volk betrafen, sollen wenigstens einige der auffallendsten nicht unerwähnt bleiben. Dahin gehört die unerhörte Schmach, die dem von einer geringen Zahl Numantiner besiegten Römerheere widerfuhr; man sagt freilich, daß dieß nur eine Strafe dafür war, daß der Consul Mancinus den Vorbedeutungen zuwider (volaverant enim pulli de cavea) den Kampf unternommen hatte; als ob nicht der langjährige und bereits furchtbar werdende Widerstand der kleinen Stadt gegen die römische Übermacht die Römer viele andere mala omina dieses Kampfes anzunehmen nöthigte, wofern sie an den Schutz ihrer Götter glauben. Wo waren diese, als Mithridates alle in Asien sich aufhaltenden Römer an Einem Tage tödten ließ? Vor Ausbruch des Bundesgenossenkrieges zeigte sich die eigenthümliche Erscheinung, daß plötzlich unter alle Hausthiere: Hunde, Pferde, Zugthiere u. s. w. eine Wuth fuhr, die sie den Menschen unnahbar machte; sie liefen von den menschlichen Wohnungen hinweg, es war schwer, ihrer wieder Meister zu werden. Eine wahrhafte Ironie auf die Götter war es, daß der Senat beschloß, auf der Stätte, wo der Volksführer Gracchus gefallen war, der Concordia einen Tempel bauen zu lassen. Hätten sie nicht vielmehr die Discordia als ihre Göttin ehren sollen, ungefähr so, wie sie der Febris und Bellona Tempel errichteten? Folgten nicht auf die Gracchen ein L. Saturninus und Cajus Servilius und später Markus Drusus, und sodann der Bundesgenossenkrieg und weiters der Piratenkrieg? Die Züchtigungen, durch welche Sulla die aufständische Partei des Marius reprimirte, waren noch schrecklicher, als deren aufständische Gräuel:

Excessit medicina modum, nimiumque secuta est,
Qua morbi duxere, manus . . . .
— Cum jam soli possent superesse nocentes.

(Lucanus.)

Alles, Straßen, Gassen, Plätze, Theater und Tempel waren mit Leichen angefüllt. Man mußte Sulla aufmerksam machen, daß er, wenn er doch wolle, daß seinen Befehlen gehorchende Menschen da seien, nicht Alles tödten lassen könne, sondern Einige am Leben lassen müsse. So schonungslos wütheten selbst die Gallier und Gothen nicht; die Gallier tödteten zwar den Senat, ließen sich aber doch dann von Jenen, die bezahlten, das Leben abkaufen; die Gothen schonten so viele Senatoren, daß die Ermordung einzelner derselben fast als Ausnahme erscheint. An die Wirren zwischen Marius und Sulla reihen sich andere an: der Krieg mit Sertorius in Spanien, einem Parteigänger des Marius; der Krieg gegen Catilina, einen ehemaligen Günstling Sulla's; der am Grabe Sulla's zwischen Lepidus und Catulus ausgebrochene Streit über die Beibehaltung der Sullanischen Maaßregeln, der endlich mit den Waffen entschieden wurde und dem Vertheidiger milderer Grundsätze, Lepidus, Verderben brachte; ferner der Krieg des Pompejus, des ehemaligen Günstlings Sulla's, mit Cäsar, der Krieg des Antonius mit Augustus, der übrigens gelegentlich das Leben seines Anhängers Cicero dem Antonius verkaufte, weil Beide in der Absicht, die römische Republik und deren Anhänger zu vernichten, einig waren. Diese lange Kette trauriger Ereignisse und zerrütteter Verhältnisse zieht sich durch Zeiten fort, in welchen der Cult der alten Götter in höchster Blüthe stand; ungerechnet die furchtbaren Elementarereignisse, welche innerhalb derselben Epoche bisweilen einzelne römische Provinzen heimsuchten, z. B. die Ausbrüche des Ätna, unter welchen einmal Stadt und Umgebung von Catina begraben wurde, die Heuschreckenplage, welche einmal die ganze Provinz Africa verwüstete, und nachdem sie vorübergegangen, eine Pest zur Folge hatte, die in Numidien allein 80,000 Menschen hingerafft haben soll. Von den in und um Utica stationirten 80,000 Mann des römischen Heeres sollen damals nur 10 am Leben geblieben sein. Alles dieses geschah in vorchristlicher Zeit, ohne daß die alten Götter es gehindert hätten; wie unverschämt und thöricht ist es mithin, die seit Bekanntwerden und Verbreitung der christlichen Religion herein-

gebrochenen Unglücksfälle des Reiches den Christen und ihrem Glauben zur Last zu legen?

§. 69.

Die Römer glauben die Größe und Macht ihres Reiches den Göttern zu verdanken [1]). Lassen wir die Frage dahingestellt sein, ob ein mit beständiger Unruhe und Zerrüttung verbundenes Wachsthum der Größe für ein Glück zu erachten sei. Was nützt es, Bürger eines mächtigen Reiches zu sein, wenn in diesem Reiche nicht die Gerechtigkeit den Scepter führt? Remota justitia quid sunt regna, nisi magna latrocinia? Demgemäß erwiderte treffend ein gefangener Pirat die Frage Alexander's, warum er das Meer beunruhige, mit der anderen Frage: Warum beunruhigest du den ganzen Erdkreis? Mich schilt man einen Räuber, weil ich es im Kleinen treibe; dich nennt man Imperator, weil du im Großen Geschäfte machest. Wenn nun dieß der Ursprung der bekannten großen Weltreiche ist, kann es da noch erlaubt sein, ihren Ursprung den Göttern zuzuschreiben? Bei Trogus Pompejus ist zu lesen, daß, da anfangs alle Könige friedlich und patriarchalisch herrschten, der assyrische König Ninus der erste als gewaltthätiger Eroberer auftrat, und die Gränzen seines Reiches bis Lybien ausdehnte. Dieser Zwingstaat dauerte 1240 Jahre, und erst nach Ablauf dieses Zeitraums gieng die Weltherrschaft auf die Meder über. Wenn die bloße Gewalt ausreichte, den assyrischen Weltstaat so lange zusammenzuhalten, so hat man keinen Grund, die lange Dauer des römischen Reiches dem besonderen Schutze der Götter zuzuschreiben; man wüßte auch nicht, welcher? Gewiß nicht jener, welche am Ablaufe der assyrischen Weltherrschaft entweder ihre bisherigen Verehrer preisgaben oder von den Göttern der Meder besiegt wurden, sowie diese ihrerseits wieder dem Andrange der Perser gegenüber keine Hilfe fanden u. s. w. Also verdankt das römische Reich sein langes Bestehen vielleicht seinen eigenen Göttern? Aber welchen? Doch sicher nicht der von Titus Tatius, dem Waffengefährten des Romulus, aufgefundenen Dea Cloacina, oder der Volupia oder der Libertina oder dem Vaticanus (qui infantium vagitibus praesidet), oder der

[1]) Civ. Dei IV, c. 3 ff.

Cunina (qui cunas infantium administrat). Wie könnte überhaupt eine ihrer zahllosen Gottheiten die Sorge für das ganze Reich übernommen haben, da ihre Geschäfte sich so in's Einzelne und Kleine zersplitterten, daß z. B. selbst für die einzige Angelegenheit des Feldbaues eine ganze Schaar von Göttern und Göttinnen nothwendig war! Da hatte man für die Flachländer (rura) die Dea Rufina, für die auf Berghöhen (jugis montium) gelegenen Pflanzungen den Deus Jugatinus, für die Hügelfelder (colles) die Dea Collatina, für die Thäler (valles) die Dea Vallonia. Für die Feldfrüchte (segetes) genügte nicht etwa eine einzige, etwa die Dea Segetia; sondern für den in der Erde schlummernden Samen hatte man die Dea Seia, für die aus der Erde keimende Frucht die Dea Segetia, für die eingebrachten Früchte (ut tuto servarentur) eine Dea Tutilina. Man würde sich aber irren, wenn man glaubte, daß die Segetia für die ganze Entwickelung des Fruchthalmes von seinem ersten Keimen bis zur vollen Reife genügt hätte. Die keusche Umfassung des Einen wahren Gottes verschmähend, gab sich die Seele des Heiden in unzüchtiger Buhlschaft einer ganzen Schaar von Dämonen preis. Da hatte man also für das aus der Erde hervorbrechende Gewächs die Proserpina, für das im weiteren Wachsen sich gliedernde und knotende Gewächs den Deus Nodotus; für die röhrigen Hülsen des Halmes die Dea Volutina; wenn bereits die Fruchthülsen sich zeigten (patescebant), trat die Dea Patelana in ihr Amt ein; dann die Hostilina, von hostire = aequare (cum sc. segetes novis aristis aequantur); für das Blühen des Getreides hatte man die Dea Flora, für den milchig werdenden Fruchtkern den Deus Lacturnus, für den reifenden die Dea Matuta, für das Abschneiden der Frucht (runcari) die Dea Runcina. Während für die Bewachung eines Hauseinganges Ein Mensch als Thürhüter oder Thürsteher genügt, waren drei Götter nothwendig: Forculus für die Thüröffnung (fores), Cardea für die Thürangeln (cardines), Limentinus für die Schwelle (limen).

Diesem Gewimmel kleiner Gottheiten wird das heidnische Rom seine Größe kaum danken wollen. Vielleicht jedoch dem großen Jupiter, der nach Varro auch von Jenen geehrt wird, die den Einzigen Gott unter keinem Bilde verehren? Aber warum hat man ihm so übel mitgespielt, daß man ihn durch bildliche Darstellung in einen Götzen verwandelte? Varro selber fühlt dieß, und gesteht,

daß Jene, welche den Bilderdienst der Gottheiten erfanden, den Völkern alle Scheu vor der Gottheit raubten und sie auf falsche Vorstellungen über dieselbe hinlenkten. Aber was soll Jupiter sein? Der Eine Gott in allen Göttern, oder ein von ihnen verschiedener Gott? In beiden Fällen kommt er nicht hoch zu Ehren; als ein von den anderen verschiedener ist er beschränkt und begränzt, als der Eine in allen besonderen ist er eben auch in alle jene untergeordneten Leistungen zersplittert, die den ganzen Götterschwarm so würdelos erscheinen lassen. Einige wollen ihn zur Weltseele machen; also ist die sichtbare Welt Gottes Leib, und alles Wirken und Geschehen unmittelbar Gottes Thun; das Gemeinste, Schlechteste und Böseste nicht ausgenommen. Andere beschränken jenen Begriff der göttlichen Seele insoweit, daß sie nur die Menschenseelen als Theile und Ausflüsse derselben betrachten; die Consequenzen bleiben jedoch dieselben. Es gelingt also nicht, den angeblichen Vorrang Jupiter's vor den übrigen Göttern, der übrigens auch gegen die mythologische Genealogie streitet, zu rechtfertigen und zu erklären. Ist er ein Gott neben Anderen, wozu die auszeichnenden Ehren, die ihm gezollt werden? Wozu ihm die Größe des Reiches zuschreiben, wenn es anders mit dem Cult der Dea Victoria Ernst sein soll? Ist Victoria den Römern hold, so braucht ihnen an Jupiter nicht gelegen zu sein. Eher, als im Jupiterculte, läßt sich darin eine Vernunft finden, daß die Römer, bei der ungemeinen Rücksicht, welche sie allen anderen Göttern zollten, der Göttin Quies keine öffentliche Aufnahme in die Zahl der Götter Roms zugestehen wollten, sondern sie außer die porta collina verwiesen. Wollten sie damit sagen, daß den Verehrern der Götter, d. i. der Dämonen, so lange sie an diesen hiengen, keine Quies, keine Ruhe gegönnt sei — jene Ruhe, jener Friede, welchen der himmlische Arzt anbietet: Discite a me, quia mitis sum et humilis corde, et invenietis requiem animabus vestris? Mit der Verehrung Jupiter's collidirt auch die Verehrung der Felicitas und der Fortuna. Entweder stehen Beide in Jupiter's Dienste, und dann gebührt ihm, nicht ihnen die Ehre; oder sie wirken nicht auf Jupiter's Geheiß, und dann hat Rom seinem Jupiter Nichts zu danken. Auch fällt es auf, daß Felicitas und Fortuna zwei verschiedene Gottheiten sind. Felicitas, erklärt man, spendet den Lohn dem Verdienste, Fortuna gewähre den Segen ohne Rücksicht auf vorausgegangenes Verdienst. Aber gebührt ihr dann

noch das Prädicat: Bona? Was vollends die von den Römern verehrte Fortuna muliebris anbelangt, so möchte man glauben, daß sie wegen der Geschwätzigkeit ihrer trügerischen Glücksverheißungen so genannt worden sei. Die Römer haben auch die Virtus und Fides als Gottheiten verehrt; dieß sind Götter, durch deren Erfindung die Römer nur ihrer eigenen Eitelkeit schmeichelten. Wie sollten sie wissen, was fides sei, deren erste und höchste Pflicht doch darin besteht, an den wahren Gott zu glauben? Warum haben sie nicht auch so viele andere Tugenden, die es außer der fides gibt, als Gottheiten verehrt? Warum nicht die Prudentia, Fortitudo, Temperantia — Tugenden, deren Ruhm die Römer ihren Helden als auszeichnendes Attribut beilegen? Oder warum begnügen sie sich andererseits nicht mit der Virtus oder Ἀρετή, von welcher das lateinische „ars" abzuleiten ist, gleichwie die virtus als ars bene recteque vivendi von den Alten definirt worden ist? Man sollte meinen, daß in diesem Sinne verstanden, die virtus ohnehin bereits alle Vorzüge oder Gaben der Götter in sich schlöße. Brauchte man da noch eine Lucina für glückliche Geburten, eine Felicitas, damit die glücklich Gebornen auch tüchtige Menschen würden; eine Ops für die Neugebornen, eine Cunina für die Wiegenkinder, eine Rumina für die Säugenden, einen Statilinus für die Stehenden, eine Adeona für die Kommenden, eine Abeona für die Weggehenden, eine Dea Mens, damit die Kinder guten Verstand bekämen; einen Deus Volumnus und eine Dea Volumna, damit die Menschen das Gute wollten; einen Deus Spinensis, um das Dorngestripp aus den Fruchtsaaten auszurotten; eine Dea Rubigo, um das Aufkommen desselben zu verhüten; einen Deus Aesculanus und seinen Sohn Argentinus, damit man Kupfer- und Silbermünze nach Bedarf in hinreichender Menge hätte? Zu wundern ist nur, daß Argentinus nicht abermals einen Sohn, etwa den Deus Aurinus hatte, weil, wie Silberwährung an die Stelle der ursprünglichen Kupfermünze, so später Gold an die Stelle des Silbers getreten ist.

Mancher Heide beschwert sich über diese Polemik: „Sollten denn unsere Väter wirklich so einfältig gewesen sein, daß sie nicht begriffen hätten, es würden durch die Götternamen Bellona, Cunina, Segetia, Pomona, Bubona (a bubus), Honor, Pecunia bloß Gaben der Götter, nicht die Gottheiten selber bezeichnet?" Sei es; wenn sie aber begriffen haben, daß Glück und Freude Gaben der Gottheit

seien, so können sie nicht Jupiter verehren, den sie selber für eine von der Felicitas verschiedene Gottheit hielten; einzig Jener, der Glückseligkeit verleihen kann, kann auch der ihnen unbekannte Gott sein, und keinen anderen als diesen können sie ehren, weil jene Wesen, welche nicht Glückseligkeit gewähren, nicht Gottheiten sein können. Dieß ist die stricte Consequenz, die aus der abwehrenden Einwendung der Apologeten des Heidenthums fließt. Der Jupiter der Heiden ist kein Gott, sondern ein Ehebrecher und Knabenschänder. Da sagt nun freilich Cicero: Die Vermenschlichung Jupiter's sei nur eine Erfindung Homer's. Aber hat denn Homer auch die römischen Bühnenspiele eingeführt, in welchen man sich an jener Menschlichkeit Jupiter's erlustiget? Die römischen Geschichtsbücher erzählen, daß einem römischen Bauer Titius Latinius einmal im Traume eine Gottheit erschien, und ihm bedeutete, er habe nächsten Tages in die Senatsversammlung zu treten und kund zu thun, daß den Göttern das neuerlichst statt gefundene Schauspiel einer blutigen Hinrichtung sehr mißfallen habe; sie möchten gerne durch heitere Scenen und Spiele erfreut sein. Der Bauer hatte nicht den Muth, den Auftrag zu erfüllen; zur Strafe dafür verlor er seinen Sohn durch den Tod. Zugleich erschien ihm ein zweites Traumgesicht, noch Schlimmeres androhend, wofern er dem Befehle nicht nachkommen wollte. Er that es nicht, und fiel nunmehr in eine schwere Krankheit. Er theilte seinen Freunden die Ursache der Krankheit mit; die Sache wurde an den Senat berichtet, und der Kranke auf seinem Bette in die Senatsversammlung getragen. Sowie er seinen Auftrag ausgerichtet, stand er frisch und gesund von seinem Bette auf. Der Senat sah und hörte mit Staunen das Geschehene, und ließ die in Verfall und Vergessenheit gerathenen Spiele mit vervierfachtem Aufwande erneuern. Man sieht, die Menschheit ist ohne die rettende Gnade Christi unabweislich dem dämonischen Truge verfallen. In jenen sittenverderbenden Spielen wurde eben die ganze scandalöse Chronik der Göttergeschichte in Scene gesetzt und der Menge in drastischen Bildern vorgehalten; man liest nicht, daß die Götter irgend je ihr Mißfallen daran zu erkennen gegeben. Angesichts dieser Thatsache ist es verfänglich, wenn der gelehrte Pontifex Scävola, wie in alten Berichten zu lesen, drei Klassen von Gottheiten unterschied: die von Dichtern erfundenen, die von Philosophen erdachten, die von Gesetzgebern in

den Cult der Völker eingeführten. Die von den Dichtern erfundenen verwirft er; aber ist irgend ein Pontifex im Stande, die öffentlichen Spiele abzuschaffen, in welchen eben jene poetisch erfundenen Götter das Volk ergötzen? Wird das Volk einem solchen Eiferer nicht antworten: Ihr selber, ihr Pontifices, habt uns die Feier jener Spiele im Namen der Götter befohlen? Die von den Philosophen erdachten Gottheiten hält Scävola zwar nicht für wirkliche Götter, meint aber (gemäß der bekannten Juristenregel: Superflua non nocent), daß der nationale Cult großer Männer und Wohlthäter der Menschheit, wie Herkules, Äskulap, Castor und Pollux, zum mindesten nicht schädlich sei. Ja es wäre sogar vom Übel, das Volk wissen zu lassen, daß sie bloße Menschen waren. Das Volk hierüber in Täuschung lassen, sei kein Betrug.

Die Römer haben viel auf die Untrüglichkeit der Auspicien gegeben, Bestand und Wohlfahrt des Reiches waren ihnen darauf gegründet. Unter diesen Auspicien ist eines der berühmtesten jenes, daß Mars, Terminus und Juventas selbst einem Jupiter den Platz nicht räumen wollten. Dadurch sollte bedeutet sein, daß die gens Martia (d. i. die Römer) Niemand zu weichen hätten, die römischen Gränzen (termini) durch kein anderes Volk verrückt werden sollten, und die römische Kriegsjugend (juventas) vor keinem Feinde zurückweichen würde. Aber ist die gens Martia nicht beim Einbruche der Gallier in Rom selbst aufgerieben worden? Sind nicht viele Städte Italiens zeitweilig dem Hannibal zugefallen? Sind nicht unter Hadrian die Gränzen des Reiches im Osten verrückt, und Armenien, Mesopotamien und Assyrien an die Perser abgetreten worden? Ist nicht später nach Julian's unglücklichem Feldzuge etwas Ähnliches geschehen, und wenigstens, um das eingeschlossene Heer vor gänzlicher Aufreibung zu retten, ein Theil der seit Hadrian's Zeiten wieder eroberten Provinzen abgetreten worden?

Übrigens stand unter den einsichtsvolleren Römern fest, was von der römischen Volksreligion zu halten sei. Cicero macht sich über die Augurien lustig, und stellt Jene eben nicht hoch, welche die Stimmen der Raben als Orakel und Richtschnur vernünftiger Menschenhandlungen ausgeben. Varro gesteht unumwunden, daß ihm die von den Vätern ererbte Volksreligion eigentlich nur als Erbe der Väter ehrwürdig sei; seine wahre Überzeugung ist, daß es nur Eine Gottheit gebe, die als Weltseele den Weltlauf regiere.

In den ersten 170 Jahren ihres Bestehens, bemerkt Varro, hätten die Römer keine Götterbilder gekannt.

§. 70.

Marcus Varro — fährt Augustinus fort [1] —, nach Cicero's Zeugniß der scharfsinnigste und gelehrteste Kenner des Alterthums, schrieb XLI Libros Antiquitatum, von welchen siebzehn Bücher der heidnischen Theologie gewidmet sind. Er unterschied eine dreifache Theologie: Theologia mythica, naturalis, civilis, nach den drei Auffassungen des Götterwesens in Poesie, Philosophie und öffentlich sanctionirtem Culte. Indem er sich über den Zweck dieser dreifachen Theologie erklärt, sagt er: Prima maxime accommodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem. Damit ist nun wol offenbar der philosophischen der unbedingte Vorzug eingeräumt, die beiden anderen Arten erscheinen als menschliche Erfindung und Institution; denn die poetische Theologie ist ja ihrem Inhalte nach im Grunde mit der Volksreligion ganz identisch; die Schamlosigkeiten der in menschlicher Gestalt und mit menschlichen Leidenschaften auftretenden Götter der poetischen Theologie könnten keine öffentliche Billigung finden, wenn diese nicht durch den Geist und die Auffassung der Staatstheologie getragen und gestützt wäre. Die Letztere erscheint ihm eigentlich als eine Mischung aus poetischer und philosophischer Theologie; wenn er nun andererseits gesteht, daß sie zum größeren Theile aus der poetischen geschöpft sei, so ist das Urtheil über sie schon gesprochen. Man braucht sich aber das Wesen der Volksreligion nur selber zu besehen, um darin das unwillkürliche Zugeständniß des rein menschlichen Ursprunges derselben zu finden. Wenn z. B. Jupiter's Amme eine Statue im capitolinischen Tempel hat, heißt das nicht sagen, er sei gleich jedem Menschen geboren worden, habe die Stadien des Kindesalters durchlebt? Was schmäht man also den Euhemerus als einen gottlosen Menschen, weil er sich herausnahm, in seiner Geschichte der Götter die Gottheiten sämmtlich als historische Personen zu erweisen? Man hat dieser Erklärungsart die physikalische entgegengestellt, um eine höhere Bedeutung der Volksgötter zu retten; indeß führt die physi-

[1] Civ. Dei VI—IX.

kalische Erklärungsart eben auch auf die angefeindete historische zurück. Man sagt z. B., die Göttin Tellus, die allgemeine Göttermutter, bedeutet den physischen Erdkörper, aus welchem alles Lebendige erzeugt wird. Also sind alle Götter als Erdgeborne auch Erdbewohner, sterbliche Menschen? Wie die gebildeten Römer über die Volksreligion dachten, möge aus Seneca ersehen werden, der, nachdem er die philosophische Undenkbarkeit derselben besprochen, in Schilderungen des theils thörichten, theils anstößigen Treibens im Göttercult eingeht. Da bieten sich ihm einerseits die grausamen, ja gräßlichen Selbstpeinigungen von priesterlichen Götterverehrern dar; andererseits bemerkt er auf dem Capitol einen förmlichen Hofstaat der stummen Götterbilder, mit allen Diensten eines Lakaien, Kammerdieners, einer Zofe u. s. w. beständig um die Götterbilder beschäftiget. Bemerkenswerth ist, daß Seneca, der auch des jüdischen Cultes nicht schont, der Christen in keinerlei Weise erwähnt. Wagte er nicht, sie zu loben, oder nicht, sie zu tadeln?

Das Unwahre in der Volksreligion muß unmittelbar schon einleuchten hinsichtlich der geradezu läppischen Kleinlichkeit, mittelst welcher die Hilfsdienste bei einer einzigen menschlichen Handlung an eine ganze Schaar von Göttern vertheilt werden, durch deren Hilfe der Act zu Stande kommen soll [1]). Widersinnig ist ferner, daß Gottheiten niederen Ranges hiebei höhere Functionen zugewiesen werden, als den Diis selectis; so haben z. B. Vitumnus (von vita) als Lebengeber, Sentinus als Geber der Empfindung höhere Functionen in der Zeugung, als Janus, Saturnus und Liber, welche bloß das Materielle und Stoffliche hiebei besorgen. Eine noch höhere Function kommt der Göttin Mens zu, welche den Kindern guten Verstand verleihen soll. Hat man je gehört, daß die Göttin Mens unter die Deos selectos gehöre? Die Dii selecti sind nur durch Schandthaten vor den niederen Göttern ausgezeichnet. Janus ist der Einzige, der nicht in solcher Weise befleckt ist; er mag in der That auch als geschichtliche Persönlichkeit ehrenwerther dastehen, als die Übrigen. Er nahm den flüchtigen Saturn brüderlich auf, und theilte mit ihm das Reich; der Eine gründet Janiculum, der Andere Saturnia. Dafür aber, daß man seinem Leben keine grobe Makel anheften konnte, entstellte man sein Angesicht, indem man ihn mit

[1]) Vgl. den vor. §. und Civ. Dei VII, c. 2. 3.

zwei oder auch vier Stirnen abbildete; wahrscheinlich damit er, da die übrigen Dii selecti alle Scham verloren, eine doppelte oder vierfache von Scham geröthete Stirne hätte.

Die Frage über die natürliche Theologie ist nicht mit Varro, sondern mit den philosophisch gebildeten Männern der heidnischen Welt abzumachen. Varro brachte es höchstens bis zum Gedanken einer Weltseele, deren vielgliedriger Körper durch den Complex der Gottheiten bedeutet sei; die Philosophen aber erkannten, obwol dem Polytheismus huldigend, ein ewiges, unveränderliches Wesen über der Weltseele und jeder Menschenseele, die nach den Platonikern ein Werk und eine Hervorbringung Gottes ist. Es gab vor Plato zwei griechische Philosophenschulen: die Pythagoräische in Italien, und die jonische im eigentlichen Griechenland. Stifter der ersteren war Pythagoras aus Samos, welcher auch den Namen Philosophie erfand. Während nämlich früher die Forscher sich σοφοί nannten, bekannte er bescheidener von sich, ein Liebhaber der Weisheit zu sein. Stifter der jonischen Schule war Thales von Milet, einer aus den sieben Weisen Griechenlands, der sich von den übrigen dadurch unterschied, daß er sich nicht, wie diese, mit Moral befaßte, sondern Untersuchungen über die Natur der Dinge anstellte, und auch in der Sternkunde nicht unbedeutende Kenntnisse besaß, indem er Sonnen- und Mondesfinsternisse voraus zu berechnen wußte. Er hielt das Wasser für das Urelement, aus welchem alles Übrige hervorgegangen sei. Sein Schüler und Nachfolger Anaximander änderte die Ansicht des Thales; nicht aus Einem Principe sind alle Dinge hervorgegangen, sondern jedes der besonderen Dinge aus seinen eigenen Principien. Er hielt die Zahl der Principien für unbegränzt, und meinte, daß sie unzählige Welten erzeugen, die abwechselnd entstehen und wieder sich auflösen. Übrigens war er mit Thales darin einig, keine von der Welt verschiedene, göttliche Causalität anzunehmen; er sah in der Welt kein Werk des göttlichen Verstandes. Er hinterließ den Anaximenes als Schüler und Nachfolger, der die Luft für das physische Princip aller Dinge erklärte; die Götter läugnete er zwar nicht, meinte aber, daß sie aus der Luft entstanden seien. Sein Zuhörer Anaxagoras hielt den göttlichen Geist für den Bewirker aller Dinge, die wir sehen; aus einer unendlichen gleichartigen Materie würden alle Arten und Gattungen der Dinge unter Obmacht und Einwirkung des göttlichen Geistes. Diogenes, ein an-

derer Schüler des Anaximenes, nahm gleichfalls die Luft als Urmaterie an, dachte sich aber dieselbe von einer göttlichen Vernunft als gestaltendem Principe beseelt. Nachfolger des Anaxagoras war Archelaus; auch er nahm einen aus gleichartigen Theilen bestehenden Gestaltungsstoff an, und dachte sich eine demselben einwohnende Geistkraft, welche durch Scheidung und Verbindung der Theile die Körper hervorbrächte. Dieses Archelaus Schüler war Sokrates, welcher die Philosophie wieder auf die Sittenlehre hinlenkte; ob aus Abneigung gegen die Dunkelheiten naturphilosophischer Untersuchungen, oder zufolge des Bestrebens, der unreinen Vermischung von Göttlichem und Sinnlichem in der hergebrachten Philosophie entgegenzuwirken, läßt sich nicht entscheiden. Die problematische Weise, in welcher Sokrates die philosophischen Wahrheiten abhandelte, ließ es in vielen Stücken unentschieden, was seine eigentliche Meinung sei; und so kam es, daß Männer der entgegengesetztesten Richtungen sich Sokratiker nannten. Der vorzüglichste unter allen Schülern des Sokrates ist Plato, der auch in Ägypten und bei den Pythagoräern in Großgriechenland Weisheit erlernte. Plato verband die contemplative Richtung des Pythagoras mit der praktischen Richtung des Sokrates, und schied die Philosophie in drei Theile, in eine philosophia naturalis, rationalis und moralis. Über seine wahre und eigentliche Ansicht in philosophischen Dingen läßt er den Leser im Unklaren; es mögen aber Jene nicht Unrecht haben, welche meinen, daß er jene drei Theile seiner Lehre zuhöchst aus seiner Lehre vom höchsten Einen Gotte als causa existendi, ratio intelligendi, ordo vivendi begründet habe. Darnach steht Plato hoch, nicht nur über aller heidnischen Theologie, sondern auch über der gesammten alten Philosophie. Die Platoniker sind die Ersten, welche, die philosophia naturalis anbelangend, die erste Ursache aller Dinge als etwas Unkörperliches dachten, und in diesem unkörperlichen, und darum auch wahrhaft Seienden und Beharrenden das Ursein, das Urleben, den urhaften Verstand und das Urbild (prima species) alles Seienden erkannten. Ebenso zeichnen sich die Platoniker auf dem Gebiete der philosophia rationalis vor den übrigen Philosophenschulen des Alterthums aus. Während die Epikuräer und selbst die Stoiker alles Denken und Erkennen rein sinnlich erklären, haben die Platoniker zuerst zwischen sinnlichem und übersinnlichem Denken unterschieden, und Letzteres aus Erleuchtung durch Gott, den sie das

lumen mentium nannten, erklärt. Ebenso hoch steht Plato auf dem Gebiete der philosophia moralis; er erkennt es als Bestimmung des Menschen, Gott nachzuahmen, Gott zu lieben, Gott zu genießen — er nennt Gott das wahrhafte und höchste Gut. Diese Erhabenheit der Platonischen Denkart hat von jeher aufgefordert, nachzudenken, ob Plato nicht vielleicht aus den heiligen Büchern der Juden geschöpft habe. Einige verfielen auf den Gedanken, er möge mit dem Propheten Jeremias zusammengetroffen sein, welcher mit den Stämmen Juda und Benjamin nach Ägypten abgeführt wurde. Aber Plato lebte doch viel später als Jeremias, und eine griechische Übersetzung der heiligen Bücher der Juden wurde erst 60 Jahre nach Plato's Tode angefertiget, und nur der Befehl eines Königs war vermögend, ein solches Unternehmen in's Leben zu rufen. Gleichwol mag Plato bei seinen eminenten Geistesgaben im mündlichen Verkehr mit Juden in Ägypten sich Vieles aus ihrer heiligen Lehre angeeignet haben, vielleicht auch mit Hilfe eines Dollmetschers mit der heiligen Schrift bekannt geworden sein. Der Timäus des Plato erinnert in seiner Beschreibung der Weltbildung einigermaaßen an die Mosaische Schöpfungsgeschichte. Daß Plato unter allen Philosophen zuerst Gott den Unveränderlichen, in sich Beharrenden nennt, erinnert an das biblische: Sum qui sum (2 Mos. 3, 14), und dürfte eine der überraschendsten Ideen bei Plato sein. Gleichwol war auch Plato, und sind nach ihm die Platoniker, selbst die ausgezeichnetsten unter ihnen, ein Plotinus, Jamblichus, Porphyrius, Apulejus Afer, der Ansicht, daß man den vielen Untergöttern Opfer darbringen müsse. Wenn indeß Plato alle Götter für gute Wesen hält, so weist er eben hiemit schon die Meinung Jener zurück, welche meinen, daß man auch den bösen Gottheiten opfern soll. Bekannt ist, was er über das Verderbniß der Schaubühnen und über die Poeten dachte, welche die Volksreligion in Schauspielen darstellten. Wenn der Platoniker Apulejus den Dämon des Sokrates für ein von den Platonischen Göttern verschiedenes Wesen erklärt, so setzt er sich zu Plato in Widerspruch, oder Plato ist mit sich selbst in Widerspruch, indem er neben seinen guten Göttern auch noch anderen Wesen böser Art göttlichen Rang zuerkennt. Die Existenz solcher Wesen soll nicht in Abrede gestellt werden; widersinnig aber ist es, ihnen deßhalb, weil sie mit einem feineren Leibe, als der Menschenleib ist, bekleidet sind, göttliche Ehren zuzuweisen. Gibt es nicht auch Thiere, welche

den Menschen durch gewisse Vorzüge des Scharfgesichtes, der Schnelligkeit, der sinnlichen Spürkraft u. s. w. übertreffen? Die Magie, deren böse Künste durch die Gesetze des alten Rom verpönt sind, steht mit dem Dämonenculte in Verbindung. Apulejus selber wurde wegen solcher böser Künste vor Gericht belangt. Hat er sich etwa vor christlichen Richtern verantworten müssen? Diese bösen Geister zu Mittelwesen zwischen den Göttern und Menschen machen zu wollen, heißt der Gottheit und der Menschheit Schmach anthun. Was man von den Dämonen zu halten habe, läßt sich aus den Äußerungen des Hermes Trismegistos folgern, der, selber ein Verehrer der Dämonen, dennoch gesteht, daß sie durch Menschen zu Göttern gemacht worden seien. Die Menschen hätten, ihrer ursprünglichen Religiösität sich entschlagend, und von ihren hergebrachten Traditionen in ungläubiger Vergessenheit abgekommen, an ein Mittel gedacht, sich wieder Götter zu verschaffen. Sie erfanden eine Kunst, abgeschiedene Geister einst dagewesener Menschen in die Statuen und Götterbilder zu bannen. Also sind nach Hermes' Geständniß diese Dämonen nichts Besseres und Vornehmeres als die Menschen; und die Widersinnigkeit der ihnen angethanen Ehren ergibt sich unmittelbar aus den Geständnissen heidnischer Weisen selber. Zu einem Mittler zwischen Gott und Menschen eignet sich kein Wesen von solcher Beschaffenheit, wie man sich die Dämonen vorzustellen hat. Der Mittler soll die gottentfremdeten, in's Irdische versenkten Menschen wieder zum gottähnlichen Sein und Leben erheben; er muß demnach selbst der himmlischen Gerechtigkeit voll, dem Leibe nach aber wie einer der sterblichen Menschen sein, damit er, selber Mensch, mit den Menschen auf menschliche und menschlich-faßbare Art verkehre. Bei jenen Dämonen verhält es sich gerade umgekehrt; man gibt ihnen einen ätherischen, unsichtbaren Leib, denkt sich aber in diesem Leibe eine böse, verdorbene Seele, die doch nur den Willen zu schaden und zu verderben haben kann.

§. 71.

Wir gehen nunmehr über auf die abschließenden Erklärungen der christlichen Literatoren über Ursprung und Wesen des Heidenthums und über die geschichtlich erweisbaren Quellen der heidnischen

Theologie. Das Heidenthum — sagt Eusebius [1]) — nahm aus dem Sterndienst seinen Ursprung [2]). Unfähig, zum Geistigen sich zu erheben, und geblendet von dem prachtvollen Glanze des gestirnten Himmels hielt man die Sterne für Götter. Nur die wenigen Gerechten aus alter Zeit, die in den heiligen Schriften der Hebräer genannt sind, bewahrten den Glauben an den Einen wahren Gott. An die Astralreligion schloßen sich weiter die theogonischen und kosmogonischen Mythen an, welche von den Ägyptern und Phöniziern durch Orpheus, des Hyagrus Sohn, und durch Kadmus zu den Griechen gebracht wurden; Tempel und Götterbilder aber kannte man in jenen alten Zeiten nicht, wie aus den Berichten der heidnischen Historiker sattsam hervorgeht, die uns überhaupt über das älteste Religionswesen des Heidenthums bündigen Aufschluß geben. So erklärt uns Diodor von Sicilien des Näheren die Anfänge der ägyptischen Astralreligion; die Götter Osiris und Isis bedeuten Sonne und Mond, worauf selbst schon die Etymologie der beiden Götternamen hinweist. Denn Osiris heißt vieläugig, und will als Hindeutung auf die vielen lichtaussendenden Strahlen der Sonne verstanden sein. Einige griechische Mythologen, wie Orpheus und sein Schüler Eumolpus, identificirten den Osiris mit dem Bacchus, daher Letzterer auch Sirius genannt wird, was ähnlich wie Osiris klingt, gleichwie auch die griechische Wurzel *σειριάω*, leuchten, brennen (von der Sonne ausgesagt), auf die mit dem ägyptischen Osiris verwandte Bedeutung des Bacchus hinweist. Darum hat Bacchus ein glühendes Gesicht, darum wird er Phanes (von *φαίνω*) oder Dionysos genannt (*νύττω* = stoßen, stechen). Das gefleckte Pantherfell des Dionysos soll nach Einigen den sternbesäten Himmel ausdrücken. Isis heißt im Ägyptischen: Antiqua, wegen des uraltesten Phänomens des Mondaufganges; ihr gehörntes Gesicht deutet auf die Mondeshörner. Gleicherweise verehrten uranfänglich die Phönizier die Gestirne und nebstdem auch die Elemente als Götter. Auch die Griechen verehrten — wie Plato bemerkt — anfänglich nur die Gestirne, den Himmel und die Erde; von dem beständigen Laufe (*θεῖν*) der Gestirne wurden die Götter *θεοί* genannt. Daraus geht

---

[1]) Praep. evang., Lib. I et II.

[2]) Vgl. oben in §. 47. die von Athanasius in dieser Beziehung gegebenen Ausführungen.

zugleich hervor, daß man in ältesten Zeiten vom Cultus der menschenähnlichen Götter des Olymps, von Heroencult u. s. w. Nichts wußte. Ähnliches gilt nach dem Zeugnisse des Dionys von Halikarnaß von der ältesten römischen Religion; Romulus wollte von dem mythischen Götterwesen Nichts wissen. Der älteste Cult bestand in Darbringung von Feldfrüchten, und wurde, wie Porphyrius nach Theophrast bemerkt, zuerst durch Nilus, den ersten Colonisator Ägyptens und ältesten Religionsstifter eingeführt. Man opferte die Feldfrüchte, indem man sie verbrannte, in Rauch aufgehen ließ (*ἀναθυμίασις*), woraus sich die Ausdrücke *θυμιατήρια, θύειν, θυσίσαι* gebildet haben. Daraus geht hervor, daß das Wort *θυσία* nur fälschlich und mißbräuchlich auf Thieropfer (Thierschlachtung) angewendet wird. Die ersten Opferer hielten so strenge auf ihre ursprünglichen Bräuche, daß sie im Voraus jedem künftigen Neuerer fluchten (*ἠράσαντο*), und die Rauchopfer selber *ἀρώματα* (von *ἀράομαι*) nannten.

Aus dem Gesagten erhellt hinlänglich, daß man es den Christen nicht verübeln darf, wenn sie einen Cult und eine Lehre aufgegeben haben, welche den Heiden selber in den älteren Zeiten unbekannt waren, mithin augenscheinlich neuere Erfindung sind. Es könnte nunmehr gefragt werden, warum die Christen, wenn sie die spätere heidnische Religion und Götterverehrung für eine Entstellung der früheren halten, nicht auf diese zurückgegangen sind, statt sich gänzlich von der ererbten Religion loszusagen? Zu dem Ende mögen die ältesten Lehren der bedeutendsten Völker und ursprünglichen Träger der heidnischen Religion durchgegangen werden. Aus der Beleuchtung ihres Inhaltes wird sich die Antwort auf die an die Christen gestellte Frage von selbst ergeben.

Über die älteste phönizische Theologie gibt Sanchuniathon Aufschluß, dessen Werke Philo von Biblus in's Griechische übersetzte. Nach Porphyrius war Sanchuniathon ein Zeitgenosse der Semiramis, und trug sein Werk aus den Urkunden der phönizischen Städte und Tempelarchive zusammen; je höher ihn Porphyrius in die Zeiten des Alterthums hinaufrückt, desto unverdächtiger sind seine Angaben über die älteste Fassung der religiösen Lehren der Phönizier. Er schöpfte, wie Philo angibt, aus den Schriftdenkmalen des Schrifterfinders Taut, den die Ägypter Thoyth, die Alexandriner Thoth nennen, aus welchem die Hellenen ihren Hermes her-

ausgebeutet haben. Taut wollte die ganze Urgeschichte des phönizischen Volkes und der Menschen überhaupt schreiben, und so griff er demnach bis auf die Entstehung der Welt und der Menschen zurück, und erklärt, wie die historischen Personen der ältesten phönizischen Geschichte allmählig Götter geworden sind. Anfangs war das Chaos, welches durch ein in ihm sich regendes geistiges Princip in Gährung und Begier versetzt, den Moth [1]), d. i. die Materie erzeugte; diese setzte keimträchtig alles Übrige aus sich heraus. Darunter waren lebendige, jedoch empfindungslose Wesen, aus welchen geistbegabte Wesen entsprungen sind, Zophasemin, d. i. Himmelsbeschauer genannt [2]), und dem Himmel ähnlich (kugelförmig) gebildet. Dieß sind die Astralgötter der Phönizier. Das Leuchten der Luft regte gewaltige Elementarprocesse an, und das Krachen der Donner weckte in den noch empfindungslosen Wesen plötzlich Empfindung und Bewußtsein. So entstand alles Lebendige, was auf Erden und im Wasser lebt. Die Menschen läßt Sanchuniathon von den beiden Winden Kolpia und Baan abstammen [3]); Baan, das Weib des Kolpia, ist die griechische *νύξ*. Sie gebar den *Ἀιών* und die *Πρωτόγονος*, die ersten Menschen. Äon entdeckte, daß die Baumfrüchte genießbar seien. Von diesem ersten Paare stammten *Γένος* und *Γενεή*, welche Phönizien zum Wohnsitz nahmen. Diese erhoben bei einer sengenden Hitze zum erstenmale betend ihre Hände zur Sonne, die sie Beelsamen, d. i. Herrn des Himmels [4]) nannten, woraus der griechische *Δίς* (*Ζεύς*) entstanden. Die Nachkommen des Genos kamen durch Reibung von Hölzern auf die Erzeugung des Feuers, und trugen die Namen *φῶς*, *πῦρ*, *φλόξ*, welche Namen

---

[1]) Moth oder Muth heißt nach Plutarch in der ägyptischen Sprache Mutter (*μήτηρ*, mater).

[2]) Man erklärte diesen Ausdruck aus den beiden hebräischen Worten צָפָה contemplari — שָׁמַיִם coeli.

[3]) In diesen beiden Namen Kopia und Baan findet Hugo Grotius Anzeichen von Benützung der Mosaischen Kosmogonie durch Sanchuniathon. Colpia = קֹל־פִּי־יָה, vox oris Domini, baan oder boan = בֹהוּ 1 Mos. 1, 2. Das bereits bewegte תהום ist ימות, woraus das phönizische *μωτ* und das griechische *μόθος*.

[4]) Beel oder Baal = Dominus; samen, semen, semes = hebr. schemeseh, Sonne.

auf die von ihnen entdeckten elementaren Kräfte übertragen wurden. Ebenso erhielten von ihren riesenhaften Nachkommen die Berge Cassius, Libanus, Antilibanus, Brathyus ihre Namen. Die weiteren Descendenten sind die Erfinder der verschiedenen Künste und Gewerbe, unter ihnen Chrysor, der griechische Vulkan, ferner die Dioskuren oder Korybanten, Uranus, Saturnus (Ilos), Proserpina und Minerva, Astarte, Rhea, Diana und viele andere in der griechischen Mythologie vorkommende Personen, deren Abenteuer und Begebenheiten, wie sie von Hesiod u. A. erzählt werden, eine phantastische Entstellung oder Ausschmückung der phönizischen Königsgeschichte sind. Minerva wurde Königin von Attika durch ihren Vater Saturn, welcher aus Anlaß einer schrecklichen Pest seinen eigenen Sohn dem Uranus opferte; ebenso führte er die Entmannung als gottesdienstliche Handlung ein, um den Zorn der Götter zu besänftigen. Die übrigen Götter, welche in der Mythologie Söhne Saturn's genannt werden, waren Könige verschiedener Städte, über welche sie ihr Vater gesetzt hatte. Taut verfertigte die ersten Götterbilder zu Ehren des Uranus, Saturn, Dagon u. s. w. Saturn hingegen befahl den Ägyptern, Taut als Gott zu verehren. Alles dieses ist auf Befehl Taut's durch die sieben Kabiren aufgezeichnet worden. Von Taut rührt unter Anderem auch ein religiöses Symbol her, welches sich in dem griechischen Θ (Theta) erhalten hat, und auf die Verehrung der Schlange Bezug hat; auch die Ägypter haben es als Symbol ihres Gottes Kneph angenommen. Der Kreis bedeutet das Weltenrund, das im Kreise befindliche Zeichen ∾ ist die Schlange mit dem Habichtkopfe. Grund dieser Verehrung ist die Furchtbarkeit der dem Feuer und Blitze verwandten Schlange, die nebstdem auch noch andere merkwürdige Eigenschaften: Langlebigkeit, Selbstverjüngung u. s. w. hat. Erst nach Taut wurde in die phönizische Religion ein orgiastisches und prophetisches Element hineingetragen, ein eigener Cult hiefür erfunden, die geschichtlichen Thatsachen allegorisch gedeutet, um ein eigenes Religionssystem daraus zu schaffen.

Über das älteste Religionswesen der Ägypter ist bei Manetho ausführlicher Bericht zu finden; hier genüge aber die kürzer gefaßte Relation Diodor's, die ohne Commentar hinreichend beweist, daß die Christen alle Ursache haben, die ägyptische sogenannte Theologie zu verabscheuen. Die Ägypter behaupten, ihr Land sei das

älteste der Erde; dafür zeuge sein Klima, seine Fruchtbarkeit, und insbesondere sein merkwürdiger Nil, welcher Menschen und Thieren den Unterhalt sichere, wie sonst nirgends möglich. Die ältesten Könige und Königinnen und andere berühmte Menschen dieses Landes trugen die Namen, welche später als Götternamen verehrt wurden: Helios, Saturn, Rhea, Zeus, Hephaistos, Hera, Hestia, Hermes. Osiris und Isis, gleichbedeutend mit Jupiter und Juno, waren die Kinder Saturn's und der Rhea, deren Vater Helios gewesen; Typho, Apollo, Venus die Geschwister des Osiris und der Isis. Osiris erbaute die hundertthorige Stadt Thebä, lehrte sein Volk und alle übrigen Völker den Ackerbau und Weinbau, daher er auch mit Bacchus identificirt wird. Bei ihm stand Merkur in großen Ehren, welcher die Schrift erfand, den Opferdienst einführte, Gesang und Beredsamkeit lehrte; auch machte er auf die Nutzbarkeit der Olive aufmerksam. Osiris zog als Eroberer durch die ganze Welt, setzte über Phönizien den Busiris, über Äthiopien den Antäus zu Statthaltern, seinen Söhnen Macedo und Triptolemus schenkte er Macedonien und Attika. Auf seinen Eroberungszügen ließen sich ihm die Satyre als Musiker, die neun Musen als sangeskundige Jungfrauen vorstellen und blieben fortan in seinem Gefolge. Da kein Volk der Erde ist, das ihm nicht irgend Etwas verdankte, so wurde er nach seinem gewaltsamen Tode auf Anregung der Isis und des Merkur als Gott verehrt. Sein neidischer Bruder Typho aber zerstückte seine Leiche in 26 Theile und vertheilte dieselben an die 26 Mörder, die er zur Tödtung des Osiris gedungen. Isis ließ die Mörder hinrichten und die zusammengesuchten Stücke des Leichnams in 26 Standbildern des Osiris einbalsamirt aufbewahren, setzte Priester ein, welche sich dem Culte dieser Statuen zu widmen und ihnen verschiedene Thiere des Landes zu weihen hatten, zum Danke für deren nützliche Dienste und Leistungen in Beurbarung und Cultur des ägyptischen Bodens. Das zuletzt aufgefundene Schamglied der Osirisleiche veranlaßte Isis zur Einführung des Phallusdienstes. Der orgiastische Bacchusdienst wurde von Orpheus aus dem ägyptischen Theben nach dem böotischen Theben verpflanzt. Semele, die Mutter des Bacchus, war eine Tochter des Ägypters Kadmus, und gebar ihren Sohn in Schande; da derselbe dem Osiris sehr ähnlich war, so gab ihn Kadmus, um die Schmach seiner Tochter zu decken und den Osiris zu verherr-

lichen, für dessen Sohn aus. Das Kind starb bald, und wurde, mit goldenen Gewändern bekleidet, zum Gegenstande gottesdienstlicher Verehrung gemacht. Die berühmtesten Halbgötter der Griechen sind gleichfalls den Ägyptern entlehnt; so Herkules und Perseus. Die griechische Jo mit den Kuhhörnern ist die ägyptische Isis, oder Ceres, oder Juno. Apollo ist der ägyptische Horus, der, von den Titanen getödtet, durch seine heilkundige Mutter Isis wieder lebendig, ja sogar unsterblich gemacht wurde, und die Heilkunde von ihr lernte. Warum gewisse Thiere den Göttern heilig wurden, ist schon gesagt, obwol noch andere Ursachen angegeben werden. Einige sagen, die ursprünglichen Götter des Landes hätten sich vor den an Zahl weit überlegenen und empörungssüchtigen Bewohnern des Landes durch Verwandlung in gewisse Thiere gerettet (daher die griechische Erzählung von der Empörung der Titanen), und später für diese Thiere, in welche sie sich zeitweilg verwandelt, göttliche Ehren verlangt. Wieder Andere sagen, der Thiercult beziehe sich auf jene Thiere, deren künstlich gearbeitete Bilder die Könige und Heerführer auf ihren Helmen getragen hätten. Anubis mit dem Hundskopfe war ein treuer, vor dem Königspalaste Wache haltender Soldat, ähnlich dem treuen, wachsamen Haushunde. Selbst die Krokodile hätten dem Lande Ägypten solche, göttlicher Ehren werthe Dienste geleistet, indem sich aus Furcht vor ihnen die benachbarten Raubvölker nicht nach Ägypten wagten. Pan und die Satyre sind nach Einigen nur die menschenähnlich gemachten Bilder des göttlich verehrten Bockes, des Symboles der Fruchtbarkeit. Auch politische Ursachen werden der Einführung des Thiercultes unterlegt; jede Landschaft habe ihre eigenen Thiergötter erhalten zu einer Zeit, wo man verhindern wollte, daß der durch die verschiedenen Provinzen hindurchziehende Geist der Unzufriedenheit nicht zu einer gemeinsamen Verschwörung des ganzen Landes wider den König reife.

In diesen beiden ältesten Götterlehren des Heidenthums, in der ägyptischen und phönizischen Theologie, sind die Anfänge der griechischen Mythologie enthalten; was noch dazu kam, ist aus der Theologie der Atlantier (Phrygier) entlehnt, und das Ganze durch phantastische Umbildung ausgeschmückt und weiter entwickelt. Daß alle diese Systeme aus einem doppelten Elemente, Sterndienst und Vergötterung geschichtlicher Personen, zusammengesetzt seien, bestä-

tiget auch der von Diodor citirte Messenier Euhemerus, des Königs Kassander Freund, der im Auftrage seines königlichen Gönners weite Reisen zu Meer unternahm, und weit hinter dem glücklichen Arabien auf der Insel Panchäa anlangte, wo er im Tempel des Jupiter Triphyläus auf einer goldenen Säule die Thaten des Uranus, Saturnus und Jupiter eingegraben fand. Hier sind wieder dieselben historischen Sagen; den Tempel baute Jupiter sich selbst, da er, ein Zeitgenosse des Belus, noch als weltgebietender König auf Erden lebte. Uranus, sein Ahnherr, hatte seinen Namen daher, weil er Astronomie trieb und den Dienst der Sterngötter einführte, sowie er seinerseits selber wieder von seinem Enkel Jupiter vergöttert wurde. Rhea, Ceres, Juno, Themis sind Frauen dieses Königshauses, Rhea die Mutter Jupiter's, die übrigen drei Jupiter's Gattinnen, Juno die Mutter der Kureten, Ceres die Mutter der Proserpina, Themis die Mutter der Pallas u. s. w.

§. 72.

Diese letzten Angaben aus Eusebius leiten bereits in die Zeiten hinüber, in welchen sich der heidnische Naturdienst mit dem Cult geschichtlicher Personen verband, und in Verschmelzung mit demselben die mythologische Götterwelt der Hellenen erzeugte. Eben dort nun, wo Eusebius die Denkmäler und Spuren Jupiter's als geschichtlicher Person entdeckt werden läßt, sucht Lactantius [1]) überhaupt die geschichtlichen Anfänge des Heidenthums. Der von Noe verstoßene Cham siedelte in Arabien; die ihm entstammten Chananäer waren das erste Volk, welches, den frommen Überlieferungen der übrigen Descendenten Noe's entfremdet, in Gottvergessenheit sank, und auch die umwohnenden Völker allmählig mit gleicher Gesinnung ansteckte. Aber auch Sem's Nachkommen, die bei steigender Übervölkerung des Stammes nicht zusammenhielten, sondern in häufigen Auswanderungen sich weit verbreiteten, vergaßen in der Fremde der väterlichen Religion und bildeten sich neue Gewohnheiten, Einrichtungen und Sitten. So kamen die Ägypter, durch Klima, Boden und sonstige Beschaffenheit ihres Landes und ihrer Lebensweise bestimmt, auf den Sterndienst, später auf den Thier-

[1]) Div. Inst. II, 13.

dienst, während die übrigen über die Erde sich verbreitenden Völker, je nach den in ihren Siedlungsplätzen empfangenen Natureindrücken, die Elemente, den Himmel, das Meer, die Erde u. s. w. vergötterten, und endlich durch den Cult mächtiger Könige, welche durch tempelartige Grabmäler und Bildsäulen in der Erinnerung der Nachlebenden erhalten wurden, bei der Menschenvergötterung anlangten. Die allmählige Ausbildung dieses Personencultes verfolgt nun Augustinus [1]) durch die Abfolge der bereits historischen Jahrhunderte, angefangen von Belus, dem ersten Könige der assyrischen Weltmonarchie, bis auf Romulus, den Gründer des römischen Weltreiches und abendländischen Contrefaits des morgenländisch-assyrischen Weltstaates. Fast gleichzeitig mit der assyrischen Monarchie entstand das sicyonische Reich unter König Europs, einem Zeitgenossen Abraham's. Der Nachfolger des Europs, Telxion, herrschte so milde, daß er nach seinem Tode unter die Götter versetzt wurde. Um die Zeit, als Esau und Jakob geboren wurden, entstand das Reich der Argiver, dessen Gründer Inachus war. Dessen Sohn Phoroneus erbaute über dem Grabe seines jüngeren Bruders Pnegous einen Tempel, dem Verstorbenen wurden wie einem Gotte Opfer gebracht. Des Inachus Tochter Io wurde in Ägypten als die große Göttin Isis verehrt; nach Anderen soll Io aus Äthiopien nach Ägypten gekommen sein, und durch Verbreitung von Cultur und Gesittung den Dank des Volkes in solchem Grade sich erworben haben, daß man es nach ihrem Tode als ein todeswürdiges Verbrechen ahndete, zu sagen, sie sei ein sterbliches Wesen, wie andere Menschen, gewesen. Um die Zeit von Isaak's Tod herrschte über die Argiver Apis, welcher nach Ägypten übersetzte, und dort nach seinem Tode als Gott Serapis verehrt wurde. Der Name Serapis ist nach Varro's Erklärung zusammengesetzt aus *σορός* (Sarg) und Apis, weil Apis, ehe ihm ein Tempel erbaut wurde, an dem Sarge, in welchem seine Leiche lag, verehrt wurde. Sein Sohn Argus, von welchem die Argiver ihren Namen erhielten, wurde nach seinem Tode gleichfalls vergöttert. In seine Regierungszeit fällt der Tod des Patriarchen Jakob. Vor Argus starb Homogyrus, ein Landmann, der als Erfinder des Pfluges mit Ochsengespann zu göttlichen Ehren gelangte. Um die Zeit der Geburt Mosis soll

[1]) Civ. Dei XVIII, c. 2—27.

Prometheus, ein berühmter Weiser und Bildner der Menschen, gelebt haben; sein Bruder Atlas war ein großer Astrolog. Beiden giengen Merkur und Herkules als historische Personen der griechischen Heroenzeit voraus. Minerva's Zeit fällt noch weiter rückwärts, in die Tage der Ogygischen Fluth (unter König Phoroneus). Sie erschien und wirkte als eine aus der Fremde, Niemand wußte, woher, gekommene Jungfrau am See Triton in Ägypten. Von ihr erhielt Athen den Namen aus folgendem Anlaß: In Athens Weichbild wurde an einer Stelle plötzlich ein Ölbaum, an einer anderen Stelle eine sprudelnde Quelle sichtbar. Cekrops fragte beim delphischen Orakel an, was dieß zu bedeuten habe, und erhielt zur Antwort, daß die Quelle den Neptun, der Ölbaum die Minerva (Athene) bedeute, und es den Bewohnern der Stadt anheimgegeben wäre, die Stadt nach der einen oder der anderen der beiden Gottheiten zu benennen. Cekrops rief die gesammte Bevölkerung, Männer und Frauen, zur Abstimmung hierüber zusammen. Die Frauenvota, sämmtlich auf Minerva sich vereinigend, überwogen um Eine Stimme jene der Männer, welche die Stadt nach Neptun genannt wissen wollten. Hierüber erzürnt suchte Neptun die athenienfischen Gefilde mit Überschwemmungen heim. Um ihn zu versöhnen, wurden die Frauen für alle Zeiten des Stimmrechtes beraubt, durften ihre Namen nicht auf ihre Kinder vererben und sich nicht Athenerinnen nennen. In die letzten Jahre des Cekrops fällt der Auszug der Israeliten aus Ägypten, und in die Zeit von diesem Auszuge bis auf den Tod Josua's die Einführung der verschiedenen Gottheiten und Feste in Griechenland; so die Einführung des Bacchuscultes, die Einführung von Spielen zu Ehren des delphischen Apollo und der Minerva u. s. w. In die Epoche der Richter bei den Hebräern fällt die Entstehung der Fabeln von Triptolemus, der auf Geheiß der Ceres, von geflügelten Schlangen getragen, den unfruchtbaren Ländern Getreide brachte, vom Minotaurus im kretischen Labyrinthe, von den Centauren, vom Cerberus, von Phryxus und Helle, von der Gorgo, von Bellerophon, von Amphion, von Dädalus und Ikarus, von Ödipus und der Sphinx, von Antäus und dessen Besiegung durch Herkules. Letzterer weidete mit Apollo, nicht jenem, der als Dämon zu Delphi durch die Pythia Orakel verkündete, sondern mit Apollo, dem Sohne der Latona, die Rinder Admet's. Gleichzeitig unternahm Liber seinen Zug nach Indien;

seinem Heere folgte eine Schaar Weiber, die durch ihre rasende Wildheit sprichwörtlich geworden sind. Nach Einigen soll er von Perseus im Kampfe getödtet worden sein; der Sieger wurde sammt seiner Gattin Andromeda unter die Sterne versetzt; ebenso Kastor und Pollux. Diese Heroensagen sind noch frei von jenen schmutzigen Anstößigkeiten, welche weiter noch in die Götterfabeln eindrangen und dieselben in eine Schandgeschichte verwandelten. Den Dichtertheologen Orpheus, Musäus, Linus gebricht es nicht an erhabenen Anklängen an die Lehre von dem Einen Gotte; sie vermengen aber dieselbe mit heidnischer Superstition, und feiern neben dem Einen Gotte auch die göttlichen Elemente, vergöttern Stern- und Engelkräfte, sowie geschichtliche Personen. In den Homerischen Gesängen ist bereits das bare Heidenthum ausgeprägt. Nach Troja's Zerstörung machten die heimkehrenden Griechen ihren geheimnißvoll verschwundenen Helden Diomedes zum Gotte, und von seinen Genossen behaupteten sie, daß dieselben, in Vögel verwandelt, an dem, auf einer in des Garganus Nähe gelegenen Insel erbauten Tempel des Diomedes Wache hielten, freundlich gegen landende Griechen, feindselig gegen Fremdlinge nichtgriechischen Stammes. Nach Augustinus Meinung sind jene Vögel nicht die verwandelten Gefährten des Diomedes; diese sind vielmehr von boshaften Dämonen vernichtet worden, und die Vögel, welche den Diomedestempel umflattern, natürliche Vögel, welche aus dämonischem Instincte die von ihnen erzählten Verrichtungen ausüben. Die Zerstörung Troja's veranlaßte die Übersiedelung des Äneas nach Latium, wo er das Reich des Latinus erbte. Latinus war der Enkel des Picus, welcher zur Zeit der Richterin Debora das Reich der Laurenter gründete. Der Vater des Picus, Sterces, war ein Landmann, welcher von den dankbaren Lateinern als Deus Stercutius verehrt wird, weil er die Vortheile des Felddüngers (stercus) entdeckte. Äneas wurde mit dem gleichzeitigen Sabinerkönige Sancus oder Sanctus gleichfalls nach dem Tode vergöttert, nach ihm aber kein Lateinerkönig mehr, außer Aventin, dem zwölften in der Reihe der Nachfolger des Silvius, des Sohnes des Äneas, und außer Romulus, dem Erbauer Roms, dessen Gründung der Zeit nach mit dem Untergange des assyrischen Reiches zusammenfällt. In diese Epoche fällt das berühmte Vaticinium der erythräischen Sibylle,

welches in den Anfangsbuchstaben seiner Verse die Worte enthält: Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱος σωτὴρ [1]).

§. 73.

Nachdem das abschließende Urtheil der altchristlichen Zeit über die heidnische Religion und Theologie vorgeführt worden, ist weiter auch zu fragen, in welchem Lichte ihr die heidnische Philosopie erschien? Die Antwort hierauf läßt sich aus mehreren, incidenter Weise bereits vorgeführten Äußerungen eines Justinus, Clemens Alex., Origenes, Athanasius, Cyrillus Alex., Augustinus im Allgemeinen bereits entnehmen. Wir gehen indeß nunmehr näher auf solche Schriften ein, in welchen dieser Gegenstand ex professo behandelt wird. Eine solche ist die, gewöhnlich den Apologeten des 2ten Jahrhunderts angeschlossene: Irrisio philosophorum gentilium [2]) des Hermias, in welcher der von Tatian [3]) angeschlagene Ton wiederklingt, ja fast noch überboten wird. Hermias geht von dem Paulinischen Satze aus, daß alle Weisheit der Welt vor Gott Thorheit sei; sie scheint ihm mit dem Engelfalle ihren Anfang genommen zu haben, und ist ihm lediglich ein Chaos widersprechender Meinungen, aus deren Streite Niemand klug zu werden vermöge. Fragt man, was die Seele ihrer Substanz nach sei, so sagt Demokrit: Feuer, die Stoiker sagen: Luft; nach Heraklit ist sie die Thätigkeit des Bewegens, nach Anderen ein Hauch, nach Einigen eine aus den Gestirnen emanirte Kraft, nach Pythagoras eine mit der Fähigkeit des Bewegens begabte Zahl, nach Hippon die Zeugungs-

---

[1]) Zu derselben Zeit — fügt Augustinus noch weiter hinzu — begannen auch die Propheten Israels aufzutreten, welche das Kommen des Messias verkündeten: Per ea tempora isti veluti fontes prophetiae pariter eruperunt, quando regnum defecit Assyrium, coepitque Romanum; ut scil. quemadmodum regni Assyriorum primo tempore exstitit Abraham, cui promissiones apertissimae fierent in ejus semine benedictionis omnium gentium, ita occidentalis Babylonis exordio, qua fuerat Christus imperante venturus, in quo implerentur illa promissa oracula Prophetarum, non solum loquentium verum etiam scribentium in tantae rei futurae testimonium solverentur. Civ. Dei XVIII, 27.

[2]) Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων.

[3]) Siehe oben §. 45.

feuchtigkeit, nach Kritias das Blut, nach Dinarchus die harmonische Stimmung des Organismus, nach Anderen ein Extract aus den übrigen Elementen. Die Lust ist nach Einigen für die Seele etwas Gutes, nach Anderen etwas Schlimmes, wieder Andere meinen, ein Mittleres zwischen Gutem und Schlimmem. Nach den Einen ist die Seele unsterblich, nach Anderen sterblich; Einige lassen sie in Thiere übergehen, Andere in Atome zerstäubt werden, oder eine dreitausendjährige Wanderung durch das ganze Universum antreten. Es wird Einem ganz wunderlich zu Muthe, wenn man die eigene Seele im Lichte dieser verschiedenen Ansichten betrachtet. Läßt man sie in die Seelen aller möglichen laufenden, fliegenden, kriechenden, schwimmenden Thiere sich verwandeln, so kommt zuletzt noch Empedokles, um den Menschen zu einem Strauche zu machen [1]). Man darf sich nicht wundern, wenn es mit den philosophischen Ansichten über Gott und Welt nicht besser aussieht. Wie sollte, wer die eigene Seele nicht erkennt, Gott erkennen? Wie sollte, wer über das Wesen seines eigenen Körpers Nichts zu sagen weiß, über das Universum Aufschlüsse geben können? Anaxagoras sagt, der Geist sei das bewegende, ordnende und gestaltende Princip der Dinge; da kommt Parmenides und sagt, es gibt keine Bewegung, keine Realität der Einzeldinge, sondern nur ein bewegungsloses unendliches All-Eins. Dagegen ereifert sich Anaximenes, der ein beständiges Werden aus einem Grundwesen annimmt, aus der Luft, die durch Verdichtung zu Wasser, durch Verdünnung zu Äther und Feuer wird, welche wieder durch Verdichtung in Luft und Wasser sich wandeln u. s. f. Nicht Verdichtung und Verdünnung, sondern Haß und Liebe — bemerkt Empedokles — sind die Ursachen aller Veränderungen; Alles ist zugleich ähnlich und unähnlich, unendlich und endlich, ewig und geworden. Nicht die Luft, sondern das Wasser ist der Urstoff aller Dinge, meint Thales. Mit Nichten, bemerkt Anaximander hierauf; dem flüssigen Urstoffe geht das Princip der ewigen Bewegung voraus, dieses ist das Erste. Während nun Protagoras gar keine Principien zugibt und sagt, die Dinge seien das, wofür jeder Einzelne sie eben nimmt, behauptet Plato drei

---

[1]) Eine Anspielung auf die Verse des Empedokles:

Ἤτοι μὲν γάρ ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε
Θαμνός τ' οἰωνός τε καὶ ἐξ ἁλὸς ἔμπορος ἰχθύς.

Principien: Gott, Idee, Materie. Aristoteles hingegen sagt: Thun und Leiden sind die Principien alles Geschehens; das Wirkende ist der Äther, das Leidende aber hat vier Qualitäten: Trockenheit und Feuchtigkeit, Kälte und Wärme, durch deren Wechsel und Verbindung alles Geschehene bewirkt wird. Pherecydes stellt als die drei Principien auf: Jupiter (Äther), Tellus (Erde), Saturn (Zeit). Leucipp sagt, daß dieß lauter Possen seien; das Richtige ist die Annahme einer unendlichen Menge kleinster unveränderlicher Urdinge, aus welchen die leichteren sich aufwärts schwingen und Luft und Himmel bilden, während die gröberen sich zu Boden setzen und die Substanz des Wassers und der Erde abgeben. Der lachende Demokrit macht das Volle und Leere (Sein und Nichtsein) zu Principien der Dinge, der weinende Heraklit kennt nur Ein Princip, das Feuer, und zwei Affectionen desselben, passive Verdichtung und active Verdünnung. Epikur mit seiner Atomenlehre will auch Recht haben; daneben behauptet wieder Kleanthes als die zwei Principien Gott und die Materie, welche letztere aus Erde in Wasser, daraus in Luft und Feuer sich wandle. Karneades und Chromachus stellen die Begreiflichkeit der Dinge in Abrede und meinen, jedem richtigen Gedanken sei eine falsche Imagination beigemischt. Und endlich Pythagoras mit seiner Zahlenlehre! Er setzt die Einheit (μονας) als Princip, und will aus deren verschiedenen Gestalten und Maaßverhältnissen die Elemente ableiten: Feuer = Pyramide, Luft = Octaeder, Äther = Dodekaeder, Wasser = Ikosaeder, Erde = Würfel. So meint er Alles durch das Maaß bestimmen und begränzen zu können; wie will er mit dem Messen der unzähligen Wesen der Einen Welt fertig werden; oder gar erst der unendlich vielen Welten, die Epikur aufstellt!

Kurz, das Forschen und Grübeln der heidnischen Philosophie ist ziel- und zwecklos, unnütz und eitel; ihre Ergebnisse bestehen weder die Probe der Erfahrung, noch jene der Vernunft.

In ernsterem Tone als Hermias, und auch einläßlicher und vollständiger führt Hippolytus im ersten Buche seiner Philosophumena die Geschichte der antiken griechischen Philosophie vor. Indeß drückt schon die Absicht, in welcher er diese geschichtliche Skizze entwarf, sein durchgängig verwerfendes Urtheil über die Ergebnisse der hellenischen Philosophie aus; er sieht nämlich in dieser eine Bestätigung der Glaublichkeit der atheistischen und sonstigen anstößigen Behaup-

tungen der Häretiker. Er theilt die hellenischen Philosophen in drei Klassen: Physiker, Ethiker, Dialektiker. Als Physiker zählt er auf: Thales, Pythagoras, Empedokles, Heraklit, Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Archelaus, Permenides, Leucipp, Demokrit, Xenophanes, Elephantus, Hippon. Sokrates war Ethiker, sein Schüler Platon vereinigte alle drei Arten Philosophie. Aristoteles, Chrysipp, Zeno waren Dialektiker. Neben diesen sind noch Epikur und Pyrrho zu nennen. Auch die Brachmanen, Druiden und Hesiod, sowie weiters die fatalistischen Sterndeuter, Zahlenkünstler, Nativitätssteller, Magier u. s. w. sollen nicht unberücksichtiget bleiben. Letzteren ist das vierte Buch der Philosophumena gewidmet. Die Darstellung ist in Hinsicht auf die antik-griechische Schulphilosophie eine streng sachliche, in gedrängter Fülle detaillirender Angaben, ohne irgend welche Glosse oder Kritik. Die verhältnißmäßig umständlichste Darlegung ist den Lehren des Pythagoras und Plato gewidmet, ohne Zweifel im Hinblick auf die nachfolgende Besprechung der gnostischen Häresien. Über Aristoteles wird nach summarischer Angabe des Inhaltes seiner Kategorieenlehre bemerkt, daß er in den meisten Puncten mit Plato zusammenstimme, die Lehre von der Menschenseele ausgenommen, welche Aristoteles nach dem Tode des Leibes in den fünften Körper, d. i. in die Äthersubstanz sich auflösen läßt. Zum Glückseligsein des Menschen sind die seelischen Güter des Menschen, welche Plato für genügend hält, nach Aristoteles nicht ausreichend; es werden nebstdem auch Güter des Leibes und äußere Glücksgüter dazu erfordert. Gemein ist beiden Philosophen die Annahme einer ewigen Materie neben Gott. Die Weltseele des Aristoteles ist unsterblich; ob Plato's Götter sterblich oder unsterblich seien, ist controvers. Die Stoiker haben die Syllogistik weiter ausgebildet, Gott eine Körperlichkeit feinster Art und eine alldurchdringende (nicht bloß, wie Aristoteles lehrt, bis zur Mondessphäre herabreichende) Providenz beigelegt, Fatum und Seelenwanderung gelehrt. Alles ist körperlich, die Körper durchdringen sich, hemmen sich aber in ihrer Durchdringung, und lassen keiner Leere Raum. Epikur hat das Gegentheil fast aller dieser Dinge gelehrt; er unterscheidet die Atome und das Leere, läugnet die Providenz und stellt Alles unter die Herrschaft des Zufalls, und stellt der stoischen Moral seine Glückseligkeitslehre entgegen. Die Seelen lösen sich mit den Körpern auf, von einer Wanderung der Seelen kann demnach keine Rede sein.

§. 74.

Die Ansicht des Hermias, daß die heidnische Weltweisheit und Weltbildung von den gefallenen Engeln herzuleiten sei, findet sich auch bei Tatian [1]), Tertullian [2]), in etwas modificirter Gestalt in den Pseudo-Clementinischen Homilien [3]), und dürfte im Buche Henoch [4]) ihre letzte Quelle haben. Darnach wäre also die Philosophie — bemerkt Clemens Alexandrinus [5]) — dem Prometheusfunken vergleichbar ein durch unbefugte Inhaber und diebische Entwender in die Menschenwelt eingeschwärztes Gut, indem die gefallenen Engel nicht mehr im rechtmäßigen Besitze der von dem Falle durch göttliche Erleuchtungen erlangten Erkenntnisse und Einsichten waren. Gleichwol wäre selbst nach dieser Anschauungsweise die Philosophie als ein edles Gut zu erachten; als ein dem Himmel entstammender Funke ist sie ein Bewegtsein der Geister durch Gott, eine Spur der Weisheit, und ein Funke, aus welchem durch die rechte Art der Anfachung himmlisches Licht erzeugt werden kann. Von einem an Gottes Weisheit begangenen Diebstahl kann übrigens keine Rede sein, indem das Licht der Wahrheit, sei es auf was immer für einem Wege, nur mit Gottes Willen oder Zulassung unter die Menschen gebracht und verbreitet worden sein kann. Des Diebstahls kann man nur Diejenigen beschuldigen, welche anderswoher Entlehntes für ihr Eigenthum ausgeben; und insofern muß man das Wort des Herrn bei Joh. 8, 10 allerdings auf die hellenischen Philosophen anwenden, indem sie hebräische Weisheit für eigene Erfindung ausgaben, und überdieß das Entlehnte vielfach verfälschten und entstellten. Daß auch die Schrift selber den Heiden den Besitz wahrer Erkenntnisse zugestehe, geht aus der Rede des heiligen Paulus an die Athener hervor; er erinnert sie an den unbekannten Gott, von welchem Aratus wußte, und welchem in Athen ein Altar errichtet war. Nur wird man nicht allen heidnischen Philosophen ohne Unterschied Aufmerksamkeit und Gehör schenken; denn wie

---

[1]) Or. ad Graec. p. 28. 29.

[2]) Apolog. c. 35; De idololatr. c. 9; De cult. fem. I, 2.

[3]) Über die Ansicht des Origenes vgl. unten §. 154.

[4]) Vgl. Grabe: Spicileg. Patr. Secul. I, p. 350.

[5]) Strom. I, c. 17 ff.

Plato bemerkt, gibt es wol viele Thyrsusschwinger, aber wenige Bacchusse; auch wird man nicht die heidnischen encyklopädischen Künste, in deren Bereich Geometrie, Astronomie, Musik gehören, für Philosophie halten, da sie nur auf die Philosophie vorbereiten. Es steht übrigens frei, die Thatsache, daß auch heidnische Philosophen Wahres anerkannten, wie immer zu erklären; in keinem Falle wird man läugnen können, daß ihre richtigen Erkenntnisse von Gott kamen. Denn der angeborne Wahrheitssinn ist ja auch von Gott eingeschaffen; sind die Philosophen vom Logos erleuchtet worden, so danken sie gleichfalls Gott ihr Erkennen; sind sie zufällig auf ihre Erkenntniß gekommen, so war der vermeintliche Zufall eine providentielle Vorkehrung Gottes. Sie vermochten freilich nicht zur eigentlichen Erkenntniß der Wahrheit vorzudringen, welche nur im Lichte der Offenbarung erkannt wird; sie schauten nur Einiges von derselben wie im Bilde; erst durch die Menschwerdung selber ist die Wahrheit, aber auch nur unter leiblicher Hülle sichtbar geworden; ein geistiges Schauen von Angesicht zu Angesicht ist den Seligen des Jenseits vorbehalten. Die Philosophie ist überhaupt nicht die Wahrheit selber, oder das Begreifen der Wahrheit, sondern ein Suchen nach Wahrheit; vielleicht ist sie auch eine der Mitursachen in Hervorbringung der Erkenntniß der Wahrheit.

Die Philosophie — fügt Origenes erklärend an [1]) — steht mit der geoffenbarten Wahrheit nicht in allen Stücken in Übereinstimmung, jedoch auch nicht in allen Stücken im Widerspruche. Viele Philosophen erkannten, daß Ein Gott sei, der Alles hervorgebracht; damit erkannten sie Etwas, was im Alten Testamente geoffenbart worden ist. Einige lehrten überdieß, daß Gott Alles durch sein Wort geschaffen habe und regiere; damit ist sogar etwas mit der specifischen Lehre des Evangeliums Übereinstimmendes behauptet. Viele Philosophen sind auch überzeugt, daß die Seele unsterblich sei, und daß es ein Gericht nach dem Tode gebe [2]); freilich aber ist ihre Erkenntniß hievon keine geistig vertiefte [3]) und in heiliger Erleuchtung geklärte. In Moral und Physik lehren die Besseren aus ihnen fast dasselbe, wie wir Christen. Aber sie weichen darin von

[1]) Homil. 14 in Gen., n. 3.

[2]) Homil. 7 in Lev., n. 6.

[3]) Dividunt ungulas, sed non ruminant.

uns ab, daß sie die Materie für ewig halten, die göttliche Providenz auf die Sphären über dem Monde beschränken, dem astrologischen Fatalismus huldigen, und der gegenwärtigen Welt ein Sein ohne Anfang und Ende zuschreiben. Außer den genannten Puncten, setzt Origenes bei, ließen sich noch verschiedene andere namhaft machen, um Übereinstimmung und Gegensatz zwischen heidnisch-philosophischer und christlicher Ansicht im Einzelnen zu veranschaulichen.

§. 75.

Diese vielen Puncte ausführlicher und detaillirter darzulegen, machte sich Eusebius zur Aufgabe[1]). Er unterscheidet zwischen den der christlichen Lehre verwandten und widersprechenden Elementen der griechischen Philosophie, zeigt, wie die augenscheinlich anstößigen und unhaltbaren Behauptungen und Lehren bestimmter Schulen bereits von anderen Philosophen widerlegt worden seien, unter welchen er Plato, als den der christlichen Wahrheit Nächstgekommenen am Höchsten stellt. In Plato sieht er zunächst einmal Denjenigen, welcher die Irrthümer und Einseitigkeiten der einander entgegengesetzten Richtungen der vorsokratischen Philosophen, der Jonier und der Eleaten, überwunden habe. Die Physiker (Naturphilosophen) sprachen nur von Werden und Entwickelung der Dinge, und leiteten diese Entwickelung einseitig aus diesem oder jenem sinnlichen Urstoffe ab. Parmenides kannte bloß ein Sein ohne Werden, erklärte alles Sinnliche für bloßen Schein, und ließ alle Mannigfaltigkeit des sinnlich Wahrnehmbaren in seinem Gedanken des unendlichen All-Eins untergehen. Plato gestand zu, daß das Sinnliche nicht das wahrhaft Seiende sei, und suchte die dauernden, unbewegten Gründe des beständig nur im Werden begriffenen Seins in übersinnlichen und unsinnlichen urhaften Realitäten — in den Ideen; das Körperliche erklärte er nicht einseitig aus dem einen oder anderen Grundstoffe aller Körperlichkeit, sondern ordnete diese Grundstoffe nach ihrem kosmischen Range, und erklärte die concreten Einzeldinge aus der gottgefügten Mischung und Verbindung derselben durch den göttlichen Bildner. Indem er diesen als denknothwen-

[1]) Praeparatio evangelica, Lib. XIV et XV.

digen Urheber aller concreten Bildungen und Dinge erfaßt, erhebt er sich auch über Anaxagoras, der, obschon den göttlichen Verstand als Ordner aller Dinge erkennend, die Beschaffenheiten und Wirksamkeiten derselben dennoch einzig aus den in ihnen selber gelegenen Ursachen erklärt. Dieß sei gerade so, bemerkt Plato, als ob man sagte, Sokrates bewege sich und gehe, weil er Füße, Muskeln, Sehnen habe, während man von dem die Bewegung des Leibes verursachenden Willen und Verstand des Sokrates gänzlich absieht. Übrigens gehört Anaxagoras neben Pythagoras und Sokrates zu Denjenigen, welche nach Plato als die Vornehmsten der hellenischen Weisen genannt zu werden verdienen, indem sie Gott geistig faßten und als intellectuelle Ursache der einzelnen Weltdinge erkannten. Die sogenannten Platoniker blieben ihrem Meister nicht treu, sondern vermengten seine Lehre mit fremden Meinungen und Ansichten. Arcesilas, der Stifter der sogenannten zweiten Akademie, verzichtete auf die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß, und blieb bei einem Dafürhalten aus Wahrscheinlichkeitsgründen stehen. Nach ihm entstand noch eine dritte, vierte, ja fünfte Akademie, worüber Numenius [1]) nähere (von Eusebius ausführlich referirte) Details gibt, und zugleich die unerbaulichen Sitten und gehäßigen Zänkereien der Akademiker schildert. Von den gegen den Lebenswandel des Aristoteles vorgebrachten Anschuldigungen will Eusebius selbst aus dem Munde der Aristoteliker Nichts hören, und theilt lieber Dasjenige mit, was in dieser Beziehung der Peripatetiker Aristokles [2]) zur Vertheidigung seines Lehrers beibringt. Dagegen billiget er die von dem Platoniker Attikus [3]) vorgebrachten Bemängelungen an der Lehre des Aristoteles. Dahin gehört die Ansicht des Aristoteles vom höchsten

---

[1]) Numenius, ein Pythagoräer und Platonist im 2ten Jahrh. n. Chr., nannte Plato den athenienfischen Moses, und schrieb: *Περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως — Τὰ παρὰ Πλάτωνα ἀπόῤῥητα — Περὶ τοῦ ἀγαθοῦ* u. s. w. Vgl. oben S. 175.

[2]) Aristokles aus Messina, Lehrer des Alexander Aphrodisias, schrieb zehn Bücher „von den Meinungen der Philosophen", wovon durch Eusebius einige Fragmente erhalten sind; ferner: Ethicorum Libb. X — De Serapide — Ars rhetorica — *Πότερον σπουδαιότερος Ὅμηρος ἢ Πλάτων.*

[3]) Attikus lebte unter Marc Aurel, und schrieb gegen Aristoteles über die Vorsehung und Unsterblichkeit der Seele. Vgl. Fabricii Biblioth. Graec., Vol. IV, p. 371—373.

Gute, zu dessen Besitze außer den Tugenden der Seele auch leibliche und zeitliche Güter gehören sollen; dahin die Aristotelische Läugnung einer Weltvorsehung, welche nicht bloß die Möglichkeit der Erlangung des höchsten Gutes, selbst Dessen, was Aristoteles das höchste Gut nennt, sondern auch Sittlichkeit und Religion aufhebt. Es ist kaum ein Unterschied zwischen Aristoteles' und Epikur's Lehre; denn es geht, meint Attikus, auf Eines hinaus, ob es keine Götter in der Welt gebe, oder ob die wirklich in ihr vorhandenen sich um uns nicht kümmern; in beiden Fällen fällt die Scheu vor ihnen sammt den in dieser Scheu gelegenen sittlichen Antrieben hinweg. Ja Epikur zeigt mehr Religiösität, wenn er die seligen Götter, die sich um Menschliches nicht kümmern, außer die Welt stellt und jeden natürlichen Zusammenhang zwischen ihnen und den Menschen aufhebt, als Aristoteles, der sie zu kalten, theilnahmslosen Zuschauern der menschlichen Geschicke macht. Aristoteles könnte aber vernünftiger Weise die Vorsehung nicht läugnen, wenn er die Welt für ein Werk Gottes hielte; und so hängt seine Behauptung von der Weltewigkeit, d. i. vom Unentstandensein der Welt genau mit seiner Ansicht von dem auf sich beschränkten Fürsichsein Gottes zusammen. Die Welt ist nach ihm unentstanden, ohne Anfang und also auch ohne Ende; sie ist ohne thätiges Eingreifen Gottes das, was sie ist; daher ist weder ein bildendes, noch ein umbildendes Einwirken Gottes auf den Kosmos statthaft. Die wirkenden Ursachen (causae efficientes) des Geschehens in der Welt können demnach nur in dieser selbst gesucht werden; und es ist nach Aristoteles ebenso nothwendig, daß die nie entstandene Welt nie vergehe, als daß alle entstandenen Einzeldinge wieder vergehen. Seine neuerfundene Ansicht von den unvergänglichen himmlischen Körpern ist nach Attikus' Bemerkung ein mißlungenes Amalgam zweier mißverstandener Platonischer Gedanken. Plato redet nämlich von beseelten Himmelswesen, und redet auch von Substanzen, welche, der sinnlichen Wahrnehmung entrückt, unvergänglich, geistig wären. Unter ersteren sind die Sterne, unter letzteren die intellectiven Substanzen gemeint. Aristoteles schmolz diese zwei disparaten Begriffe in den Einen Begriff seiner essentia quinta zusammen, die sich mittelst der sonst von ihm befolgten naturwissenschaftlichen Methode gar nicht nachweisen läßt. Im Gegentheile, Attikus meint, daß es Aristoteles nicht möglich sei, die Bewegung der Himmel auf natürliche Art zu erklären,

da sein fünfter Körper, da er weder schwer noch leicht ist, keinen Antrieb zu irgend welcher Veränderung seines ursprünglichen Ortes in sich haben kann, während das Feuer, nach Plato der höchste Körper, seiner Natur nach beweglich ist. Eusebius will übrigens auf diese und ähnliche Differenzen zwischen der Aristotelischen und der weit lebendigeren Platonischen Naturansicht kein Gewicht legen, da die Offenbarungsweisheit der Hebräer diesen Dingen keine sonderliche Aufmerksamkeit schenke. Wichtiger scheint ihm, den Dissens zwischen beiden Philosophen in Rücksicht auf die Unsterblichkeit der Seele zu constatiren. Nicht, als ob eine positive Behauptung des Aristoteles über die Sterblichkeit der Seele vorläge. Aber, was er über das Wesen der Seele, oder vielmehr des Geistes sagt, klingt so, daß es alles natürliche Interesse des Menschen an der Unsterblichkeitsfrage aufhören macht. Der Geist ist an sich etwas Unbewegliches, Leidenloses; Gedächtniß, Erinnerung, Deliberation, Ratiocination sind nicht Acte des Geistes, sondern des Menschen. Ist da noch eine geistige Fortdauer mit Bewußtsein nach dem Tode möglich? Kann man es dem Dikäarchus so sehr verargen, wenn er um einen Schritt weiter gieng, und jenen Aristotelischen „Geist“ des Menschen geradezu läugnete? Plotinus zeigt recht gut, daß der Begriff einer unsterblichen, an sich seienden Seele mit jenem einer bloßen Leibesentelechie nicht vereinbar sei. Auch Porphyrius stößt sich in seiner an Boethus gerichteten Schrift an dem Aristotelischen Begriffe der Seele als eines *παντελῶς ἀκίνητον*, welches nicht sich, sondern nur Anderes bewege; wie sind für diesen Fall jene *ἐνθουσιασμοὶ τοῦ ζώου* zu erklären, von welchen ergriffen die Seele zum Jenseitigen, Ewigen anschauend sich erhebt? Überhaupt könnte von einem geistig-vernünftigen Leben im Menschen als einer besonderen Thätigkeitssphäre im Menschen gar keine Rede sein. Daß der Mensch nach Zwecken handele — bemerkt Attikus —, will Aristoteles aus der Natur des Menschen als solchen erklären; um ja recht geflissentlich dem Geständnisse auszuweichen, daß die sich bewegende Seele das Princip der menschlichen Entschließungen sei. Attikus macht ihm weiter zum Vorwurfe, daß er die Platonische Weltseele läugne, und demzufolge den Gedanken einer lebendigen Einheit des Universums nicht gewinnen könne; er kenne in der sublunaren Sphäre Einzelursachen, die in den Dingen selber sind, hüte sich aber, dieselben Seelen zu nennen; den Himmel lasse er

durch die εἱμαρμένη regiert werden, die bestimmenden Ursachen des menschlichen Thuns und Geschehens seien φρόνησις, πρόνοια und ψυχή. Was aber Attikus dem Aristoteles am allerwenigsten verzeihen kann, ist des Letzteren verächtliche Abthuung der Platonischen Ideen, der letzten und höchsten Stützpuncte der Platonischen Weisheit; er spricht von ihnen wie von abgeschmackten Märchen. Ob man sich noch schlimmer gegen den Geist der echten Weisheit versündigen könne?

Nach den Aristotelikern sind unter den nachplatonischen Philosophen die Stoiker die bedeutenderen [1]). Diese halten — berichtet Eusebius nach Aristokles — das Feuer für das Grundelement der Dinge, und für dessen Principien Gott und Materie, jedoch so, daß auch Gott etwas Körperliches sei. Das Feuer enthält samenartig die Principien aller vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Dinge in sich, und die unaufhaltsame Entwickelung dieser Principien bedingt das in stetiger periodischer Wiederkehr sich wiederholende Geschehen, welches in Entstehung, Entwickelung und im Wiedergehen der Dinge abläuft. Jede Periode schließt mit einer Weltverbren-

---

[1]) Tertullian klassificirt die Systeme der griechischen Philosophie in folgender Rangordnung: Die Anhänger verschiedener Lehrmeinungen (über die Beschaffenheit der menschlichen Seele) reden ebenso, prout aut Platonis honor, aut Zenonis vigor, aut Aristotelis tenor, aut Epicuri stupor aut Heracliti moeror, aut Empedoclis furor persuaserunt. De anima c. 3. — Darnach sind die Ansichten dieser Philosophen über die menschliche Seele der Reflex ihrer eigenen individuellen seelischen Beschaffenheiten. Justinus M. deutet verständlich an, nach welcher Rangordnung er die Systeme der griechischen Philosophie locire, wenn er (Dial. c. Tryph., c. 2 ff.) erzählt, wie er im Suchen nach Weisheit zuerst einen Stoiker aufgesucht, aber wieder verlassen habe, weil ihm derselbe über Gott gar Nichts zu sagen wußte und eine Kenntniß von Gott auch gar nicht für nöthig hielt; er habe sich sodann einem Peripatetiker anvertraut, einem sehr scharfsinnigen Manne, der aber nur um Lohn lehren wollte. Hievon angewidert begab sich Justin zu einem Pythagoräer; dieser schreckte ihn jedoch zurück, weil er Übung in Musik, Astronomie und Geometrie als unerläßliche Vorbedingung eines Verständnisses philosophischer Wahrheiten heischte. Zuletzt kam er zu einem Platoniker, durch dessen Unterweisungen er sich sehr gehoben und beglückt fühlte, und das höchste und kühnste Ziel alles geistigen Strebens zu erreichen hoffte, bis ihn die Begegnung mit einem ehrwürdigen Greise zur Erkenntniß der Unerfüllbarkeit der Versprechungen seines Platonischen Lehrers führte und in den Schriften der Propheten die einzig wahre Weisheit suchen lehrte.

nung, aus deren Processe die Welt wieder neuverjüngt hervorgeht. Der Sinn und Gehalt dieses Systems wird nun durch Angaben des Arius Didymus [1]) noch näher erläutert, und sodann die kritischen Widerlegungen der Hauptsätze der Stoa durch neuplatonische Philosophen referirt. Porphyrius stößt sich an der Identification Gottes mit dem Feuer, und noch dazu einem dem gewöhnlichen Küchenfeuer sehr verwandten Feuer; Numenius tadelt es scharf, daß Gott etwas Körperliches sein soll; ebenso entschieden erklären sich Longinus und Porphyrius, Letzterer sehr ausführlich, gegen die Körperlichkeit der Seele.

Die Aristoteliker müssen sich der Rüge der Platoniker unterziehen, stehen aber immerhin höher als andere Secten der griechischen Philosophie, daher es Eusebius für gerechtfertiget findet, an Letzteren das verurtheilende Gericht durch einen Peripatetiker, den mehrerwähnten Aristokles, vollziehen zu lassen; und zwar vornehmlich einmal auf erkenntnißtheoretischem Gebiete an den, äußerste Extreme repräsentirenden Ansichten der Eleaten, Pyrrhonisten und des Protagoras, ferner auf moralphilosophischem Gebiete an den Lehren der Epikuräer und Aristippianer. So muß sich die griechische Philosophie durch sich selber widerlegen, und den Beweis liefern, daß sie in dem Grade, als sie dem Geiste der hebräischen Offenbarungsweisheit sich entfremdet hat, auch falsch und nichtig sei.

Kaum besser, als um die Philosophie der Hellenen — bemerkt Eusebius schließlich — steht es um ihre Physiologie oder Naturkunde [2]). Plutarch hat die differenten Meinungen der griechischen Naturkundigen in einem besonderen Buche zusammengestellt, welches einzig dieß beweist, daß die Griechen über die natürlichen Dinge nichts Gewisses und Zuverläßiges zu sagen wußten. Fragt man, wie groß die Sonne, und von welcher Beschaffenheit der Sonnenkörper sei, so erhält man von verschiedenen Seiten verschiedene, einander widersprechende Antworten. Nach Anaximander ist die Sonne eine Feuerscheibe, nach Xenophanes eine entzündete Luftexhalation, nach den Stoikern ein aus dem Meere aufgestiegenes Feuergebilde, nach

---

[1]) Didymus, ein Akademiker und Zeitgenosse Cicero's. Von seinen Schriften: *Περὶ τῶν ἀρεσκόντων Πλάτωνι* und *Πιθανῶν καὶ σοφισμάτων λύσεις* ist Nichts mehr übrig.

[2]) Vgl. Theodoret Graec. affect. Serm. IV, p. 529 ff.

Anaxagoras, Demokrit u. s. w. eine glühende Steinmasse u. s. w.; nach Empedokles ist unsere Sonne nur der Lichtreflex der wirklichen Sonne, die in der anderen Welthemisphäre leuchtet. Nach Anaximander ist die Sonne siebenundzwanzigmal größer als die Erde, nach Anaxagoras vielmal größer als die Peloponnes, nach Heraklit nicht größer als sie dem Auge erscheint, nach Epikur ist sie möglicher Weise noch kleiner, vielleicht aber auch sehr groß. Dem Einen ist sie eine platt gedrückte, dem Anderen eine concave Scheibe, der Dritte hält sie für kugelförmig. Ebenso verschiedenartig sind die Angaben und Vermuthungen über Größe, Gestalt, Beschaffenheiten des Mondes und der Sterne, über Entstehung und Gestalt der Erde, ob es eine oder mehrere Welten gebe, ob die Welt beseelt oder unbeseelt, vergänglich oder unvergänglich sei, ob sie kugelförmig oder abgeplattet sei, ob es außer ihr noch leere Räume gebe oder nicht. Ebenso verschiedenartig lauten die Angaben über das Wesen der Materie, über Bewegungen und Umlaufsperioden der Wandelsterne, Ursachen der Mondesphasen, Ort, Lage und Bewegung der Erde, über die Beschaffenheit des Meeres, über die Theile und Vermögen der menschlichen Seele, über den Sitz der Seele, der vernünftigen namentlich. Kann man sich noch wundern, wenn Sokrates, dieses Meinungshaders müde, die wahre Philosophie in's Wissen um das Nichtwissen setzt?

§. 76.

Auch Lactantius [1]) billiget die Ansicht des Sokrates über die Naturphilosophen der vorsokratischen Zeit. Wie groß die Sonne sei, ob der Mond eine convexe oder concave Scheibe sei, ob die Sterne in Ringgewölben festsitzen oder frei schweben, ob der Himmel sich bewege oder ruhe, wie dicht die Erde sei u. s. w., ist kein Problem philosophischer Dispute und Conjecturen. Es heißt aber zu weit gehen, das Nichtwissen als einen philosophischen Kanon aufstellen wollen. Wir wissen über die natürlichen Dinge so viel, als wir mit offenen Sinnen und prüfendem Verstande auf Grund natürlicher Erfahrung ermitteln können. Alles wissen wollen, ist eine Vermessenheit, Nichts wissen wollen, ist geflissentliche Verläugnung der dem Menschen verliehenen Geistesgaben. Zwischen Gott

[1]) Inst. div. III, c. 3—29.

und die vernunftlosen Thiere gestellt, ist der Mensch theils ein Wissender, theils ein Nichtwissender; Gott weiß und versteht Alles, das Thier versteht Nichts, der Mensch Etwas. Die Ursache seiner Erkenntnißfähigkeit liegt in seinem Geiste, die Ursache seines Nichtwissens in der Beschränkung seiner Erkenntnißfähigkeit durch seine Leiblichkeit. Die alten Philosophen wußten und erkannten nicht, was der Mensch erkennen und wissen kann, weil sie Philosophie anstatt der Religion wollten, welche allein Erkenntniß sein kann, was die Philosophie nicht ist und nicht sein kann, mag man sie als (Alles begreifende) Scienz nehmen wollen, als was sie nicht möglich ist, oder als bloßes Conjecturalwissen, was eben kein Wissen, sondern ein bloßes Dafürhalten ist, gegen welches jede abweichende Meinung, die für sich probable Gründe anführt, gleichfalls im Rechte ist. Beide gegensätzliche Auffassungsarten der Philosophie sind durch bestimmte Schulen repräsentirt; auf der einen Seite steht der auf die Sokratische Ansicht sich stützende Arcesilas, auf der anderen Zeno und die Stoiker. Arcesilas hatte allerdings Recht, den auf hypothetische Annahmen gestützten Dogmatismus seiner Gegner für Anmaßung und Thorheit zu halten; aber er war in einem absurden Irrthum, wenn er das Bekenntniß des Nichtwissens für ein Princip der Philosophie ausgeben wollte. Wäre denn das Wissen um dieses Nichtwissen nicht selber schon ein Wissen? Und spricht er sich, wenn er alle Möglichkeit irgend eines Wissens in Abrede stellt, nicht selber den Charakter eines Philosophen ab, während er doch gerade Philosoph sein will? So ist also Dasjenige, was man Philosophie nennt, bald eine Verläugnung des Wissens, das der Mensch haben kann, bald Beanspruchung eines Wissens, was der Mensch nicht haben und nicht erringen kann, in beiden Fällen aber ist der Gedanke der „Philosophie“ gestützt auf eine Verläugnung Dessen, was der Mensch wissen und haben soll, nämlich auf Verläugnung der Religion als Erkenntniß und Verehrung Gottes. Denn für Verläugnung und Mangel dieser Erkenntniß und Verehrung Gottes muß man es halten, wenn die alten Philosophen alles mögliche Andere, nur nicht Dasjenige, worin wirklich und einzig der letzte und höchste Zweck des menschlichen Lebens besteht, für das höchste Gut erklärten. Nicht Vergnügen, nicht Wohlanständigkeit, nicht Tugend, nicht Wissenschaft, sondern geistige Erkenntniß und Verehrung Gottes, die zum ewigen Seligsein in der

jenseitigen Anschauung Gottes führt, ist die letzte und höchste Aufgabe des menschlichen Lebens, zu welcher alle von den Philosophen angegebenen Lebenszwecke, sofern sie nicht ohnehin schon (wie die Aristippische Lust) durch den wahren letzten Zweck direct ausgeschlossen sind, nur als Mittel und Bedingungen sich verhalten können. Die Tugend ist nicht durch sich selber schon das höchste Gut, wie Cicero meinte, sondern soll zur Erlangung des höchsten Gutes führen. Die Wissenschaft ist nicht um ihrer selbst willen Zweck, wie Herillus behauptete; man sucht sie, um aus ihr Früchte zu gewinnen, man will aus ihr nützliche Ergebnisse ziehen. Solche Ergebnisse zieht man aber nur aus jener Erkenntniß, um welche sich die alten Philosophen nicht bemühten. Nicht Gott, sondern die Natur wollten sie erkennen. Anaxagoras antwortete auf die Frage, wozu er geboren sei: Er sei geboren, um den Himmel und die Sonne zu betrachten. Da also die alte Philosophie das wahre Ziel der menschlichen Erkenntniß gar nicht erkannte, da überdieß die von den Alten angestrebte Erkenntniß nicht erreicht wurde, und auf dem von ihnen versuchten Wege auch nicht erreichbar, ja (in der von ihnen angestrebten Form als dialektischer Logismus) nicht einmal möglich ist: so erklärt sich wol, wie ein Anaxagoras klagen konnte, daß Alles mit Dunkelheit bedeckt sei, wie ein Empedokles sich über die dürftigen und schmalen Pfade der Sinneserkenntniß beschweren, und Demokrit die Wahrheit für einen in einen grundlosen Brunnen versenkten Schatz erklären konnte. Sollen wir nun warten, bis Anaxagoras in seinem Dunkel Licht gefunden, Empedokles die schmalen unerquicklichen Pfade der Sinneserkenntniß in breite bequeme Straßen verwandelt, Demokrit seinen Schatz aus den Tiefen des grundlosen Brunnens herausgehoben hat? Aber die Blinden können nicht Führer sein, die das Licht nicht sehen, können es auch nicht zeigen; damit man aber das Licht wahrnehme und im Lichte sehend hier auf Erden sich zurecht finde, muß dasselbe von Oben herabgesendet werden, die Wahrheit muß sich vom Himmel herab vernehmbar machen, und einzig das Bekenntniß und die Übung der geoffenbarten Gotteserkenntniß, die wahre Religion kann das Fundament der wahren und echten Weisheit abgeben, die nicht Schulwissenschaft (Philosophie), sondern die rechte Weise zu leben ist. Seneca meint freilich, daß die Philosophie die echte Lebensweisheit, oder, wie er sie nennt, die recta vivendi ratio, scientia honeste

vivendi oder ars rectae vitae agendae sei. Er irrt hierin mit Cicero, wie es nicht anders zu erwarten ist; denn wer sollte, wo Cicero irrte, von Irrthum sich frei erhalten können? Die Philosophie hat die Menschen niemals besser gemacht, sie hat sich von jeher auf einen kleinen Kreis von Verehrern beschränkt, deren Sitten der Philosophie keineswegs zur Ehre gereichten, und deren erhabene Versprechungen Lügen straften. Die Philosophie zur vivendi ratio, zum Gesetze des Lebens machen zu wollen, ist ein Widersinn, da sie nichts Anderes, als der Inbegriff einer Menge einander widerstreitender Behauptungen ist, deren eine ebenso viel Recht und Unrecht hat, wie die übrigen neben ihr[1]), und alle zusammen nur davon Zeugniß geben, daß ihre Vertreter insgesammt auf falschen Wegen begriffen seien.

§. 77.

Lactantius verwirft, wie aus dem Mitgetheilten erhellt, die Philosophie schlechtweg; für ihn existirt das nicht, was man „Weltweisheit" nennt, er kennt bloß eine religiös-moralische Lebenswahrheit, die selbstverständlich nur auf Grund christlicher Überzeugungen möglich ist. Die Untersuchungen über die Natur der Dinge

---

[1]) Dieß soll indeß doch nur als eine vom Standpuncte der Philosophie gesprochene Behauptung gelten. Vom christlichen Standpuncte aus will Lactantius den Werthunterschied der verschiedenen Philosopheme nicht verkennen. Pythagoras und Plato, welche die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen suchen, stehen höher, als Dikäarch, Demokrit und Epikur, welche die Unsterblichkeit läugnen. Aber die Vertheidiger der Unsterblichkeit können gegen die Einwendungen der Bestreiter nicht aufkommen; dieß fühlt Cicero, und läßt deßhalb die philosophische Beweisbarkeit der Unsterblichkeit der Seele dahingestellt sein. Im Grunde kannten und vertraten die heidnischen Philosophen alle wesentlichen Grundlehren der auf die Lehre von dem Einen Gott und Weltschöpfer gebauten Religion; man könnte wenigstens diese Grundlehren aus den in verschiedenen philosophischen Systemen zerstreuten Gedanken vollständig zusammenstellen: Totam veritatem et omne divinae religionis arcanum philosophi attigerunt. Sed aliis refellentibus defendere id, quod invenerant, nequiverunt, quia singulis ratio non quadravit, nec ea quae vera senserant, in summam redigere potuerunt. Div. Inst. VII, 7. 8.

bieten Reize und Annehmlichkeiten dar, dem wahren Bedürfnisse des Menschen aber dienen nur die richtigen moralischen Erkenntnisse [1]), und an diesen mußte es den Philosophen nothwendig gebrechen, da ihnen die rechten religiösen Einsichten abgiengen. Also ist es vergeblich, bei den Philosophen, oder was damit zusammenfällt, in der Philosophie irgend welche sichere und zuverläßige Aufschlüsse suchen zu wollen.

Man erkennt in diesen Äußerungen den am Tone des römischen Philosophirens orientirten Mann; Lactantius athmete in einer geistigen Atmosphäre, in welcher Akademiker und Stoiker das philosophische Denken beherrschten. Man begreift, wie er, von Beiden unbefriediget, alle Philosophie als unnütz verwarf. Auch Augustinus wird, indem er sich an den Aussagen der Akademiker als der tonangebenden Philosophen des Tages und Repräsentanten der unter den Gebildeten am Meisten verbreiteten Anschauungsweise orientirt, zu dem Ergebnisse geführt [2]), daß der Akademiker kein Weiser genannt werden könne, weil er auf das Finden der Wahrheit verzichte, und demnach auch auf die Seligkeit, die einzig in der Wahrheit und im Besitze der Wahrheit, d. i. Gottes, ist. Ausführlicher bestreitet er sie in seiner Schrift Contra Academicos [3]), die auch eine kurze Geschichte der Akademie enthält, und namentlich auf Arcesilaus und Karneades Bezug nimmt. Er faßt ihre Lehre in die zwei Sätze zusammen:

1. Nihil percipi posse;
2. Nulli rei assentiendum esse.

Ohne den ersten Satz erschöpfend widerlegen zu wollen, zeigt Augustinus, wie selbst der entschiedenste Skeptiker gewisse Wahrheiten als richtig und unbestreitbar zugeben müsse, also nicht sagen

---

[1]) In morali parte totius philosophiae ratio continetur, siquidem in physica sola oblectatio est, in hac etiam utilitas. Inst. div. III, 7.

[2]) De vita beata, n. 14. Übrigens bekannte Augustinus später, daß auch er in dieser Schrift von den Denkeinflüssen der vorchristlichen Philosophie sich nicht vollkommen frei zu erhalten gewußt, und nicht hervorgehoben habe, daß eine wahre und volle Beseligung des Menschen erst im Jenseits eintreten könne, wenn der Mensch Gott von Angesicht zu Angesicht schaue und der Leib als verklärter dem Geiste vollkommen eigen und unterthan sei. Retract. I, c. 2.

[3]) Contra Academicos. Libri III.

könne, für ihn gebe es gar keinen absolut wahren und sicheren Satz. So muß er z. B. in Bezug auf die Kosmologie folgende disjunctive Urtheile als wahr gelten lassen: Es gibt entweder Eine oder mehrere Welten; wenn Letzteres, so muß die Zahl derselben entweder begränzt oder unbegränzt sein. — Die erfahrungsmäßig gegebene Weltbeschaffenheit ist entweder in innerer Nothwendigkeit oder im Willen der Vorsehung gegründet — die Welt ist entweder zeitlich oder ewig, hat einen Anfang oder keinen, nimmt ein Ende oder kein Ende u. s. w. Der Akademiker kann nicht sagen, daß ihm diese Urtheile nur als wahrscheinlich gelten; er muß zugestehen, daß sie absolut richtig und zuverläßig seien.

Er kann ferner die Realität der Sinnenwelt nicht bestreiten, wenn er auch keine der Meinungen über das Wesen derselben als gewiß und überzeugend gelten läßt. Ebenso läßt sich die subjective Wahrheit und Gewißheit der Wahrnehmungen und Empfindungen nicht bestreiten, wenn auch der einzelne Wahrnehmende und Empfindende nicht berechtigt wäre, anzunehmen, daß jeder Andere dasselbe in gleicher Weise appercipire.

Ebenso gewiß ist, daß von den verschiedenen positiven Sätzen, welche über den Zweck der menschlichen Handlungen aufgestellt werden, irgend einer wahr sein müsse, wofern nur in ihnen auch alle möglicher Weise zu denkenden Zwecke erschöpfend aufgestellt sind. Und sie lassen sich erschöpfend aufstellen. Dieß zeigt Augustinus abermals in einer Reihe disjunctiver Annahmen.

Hinsichtlich des zweiten Principes: Nulli rei assentiendum esse, bemerkt Augustinus: Der Philosoph müsse wenigstens die Wahrheit (sapientia) als solche fur etwas Wirkliches gelten lassen, sonst sei er kein Philosoph. Si quaeris ubi inveniat istam sapientiam, respondebo: in semetipso. Si dicis eum nescire quod habeat, redis ad illud absurdum, sapientem nescire sapientiam.

Sodann schildert Augustinus die Verwerflichkeit des moralischen Handelns nach bloßen Wahrscheinlichkeitsgründen, indem ein sittliches Thun und Lassen doch nur unter Voraussetzung bestimmter und fester Überzeugungen denkbar sei. Die Aussagen und Forderungen des Gewissens sind keine bloßen Wahrscheinlichkeiten.

Eine bloße Wahrscheinlichkeit mit Ausschluß alles Glaubens an Wahrheit behaupten wollen, sei absurd und unmöglich. Wenn ich Etwas dem Wahren ähnlich (veri simile) nenne, so muß ich

vom Wahren selber eine Vorstellung haben, sonst könnte ich Nichts ihm ähnlich nennen, so wenig als ich von Jemand sagen kann, er sehe seinem Vater ähnlich, wenn ich diesen niemals gesehen habe.

Endlich sucht Augustinus historisch zu ermitteln, daß es den Akademikern mit ihrer Wahrscheinlichkeitslehre gar nicht Ernst gewesen sei. Arcesilaus sei in Wahrheit Platoniker gewesen, wollte aber die reine und hohe Lehre seines Meisters keinen rohen Eindringlingen preis geben, wie der Materialist Zeno (der Stoiker) war, der selbst Gott einen Körper zuschrieb. Plato lehrte das Vorhandensein zweier Welten, des mundus intelligibilis und des mundus sensibilis. Dieser doppelten Welt entspreche ein doppeltes Wahrnehmungsvermögen des Menschen — ein geistiges und sinnliches. Durch Ersteres werde die reine geistige Wahrheit erkannt, durch Letzteres bloß Dasjenige, was Gegenstand unzuverläßiger Meinung sei, aufgegriffen. Nur mit diesem letzteren Theile der Platonischen Lehre machten die Akademiker die unberufenen Eindringlinge bekannt, und so entstanden jene Irrungen und haltlosen Ansichten, welche fälschlich für die eigenen Ansichten der Platoniker ausgegeben worden sind. Metrodorus und später Antiochus, ein Schüler Philo's, hätten diesen geschichtlichen Sachverhalt zuerst entdeckt, Plotinus aber habe nach der Meinung Vieler den echten und wahren Plato in das reinste und glänzendste Licht gerückt [1]. Augu-

[1] Zufolge des Durchgreifens des resuscitirten Platonismus — bemerkt Augustinus bei dieser Gelegenheit — gebe es jetzt eigentlich nur mehr Platoniker und Antiplatoniker. Als Letztere seien die Lebemänner zu bezeichnen, welche sich gerne Cyniker nennen lassen, um für ihre Maximen einen philosophischen Namen zu haben. Ob Peripatetiker und Platoniker nur den Ununterrichteten und oberflächlichen Beurtheilern als zwei verschiedene Schulen gelten, und ob in der That Plato und Aristoteles in der Hauptsache Eins seien, läßt Augustinus auf sich beruhen. Non enim est ista hujus mundi philosophia . . . sed alterius intelligibilis, cui animas ..... nunquam ista ratio subtilissima revocaret, nisi summus Deus populari quadam clementia divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinaret atque submitteret, cujus non solum praeceptis sed etiam factis excitatae animae redire in semetipsas et respicere patriam etiam sine disputationum concertatione possent. Contr. Academ. III, n. 42. Die Neuplatoniker suchten bis auf Proclus herab die Übereinstimmung von Plato und Aristoteles zu behaupten; es wurde ihnen aber immerfort, letztlich noch von Johannes Philoponus, widersprochen, welcher

stinus entscheidet sich schließlich, er wolle vorläufig, so weit dieß mit der christlichen Offenbarungslehre verträglich, zu den Platonikern halten, die ihm die meiste Verwandtschaft mit seinen christlichen Überzeugungen darböten. Übrigens sei er überzeugt, daß die Wahrheit ohne göttliche Erleuchtung und ohne die Offenbarung in Christus nicht zu finden sei und, damit sie als unbedingt gewisse festgehalten werde, durch göttliches Zeugniß verbürgt sein müsse.

§. 78.

Wenn Augustinus, von Platonischem Geiste angeweht, mit Plato aus der sinnlichen Welt in die intelligible Welt, in das Reich der Ideen, der göttlichen Gedanken sich aufschwingt, und, von dieser idealen Denkrichtung getragen, im gezeugten Worte des Ewigen die aus der göttlichen Urharmonie geborne Wahrheit erkennt [1]), so findet er in der Pythagoräischen Lehre eine siegreich durchbrechende Ahnung der harmonischen Verhältnisse des Universums [2]), obwol er nachträglich [3]) das Bekenntniß schuldig zu sein glaubt, daß die Pythagoräische Lehre durch mehrere Hauptirrthümer entstellt sei, gleichwie er auch die Identification der Platonischen intelligiblen Welt mit dem „nicht von dieser Welt seienden" Reiche Christi, d. i. mit dem Reiche der Gnade und Glorie, zurücknimmt, indem letzteres vielmehr als eine dritte Ordnung neben den Ordnungen des mundus sensibilis und mundus intelligibilis zu nehmen sei. Übrigens steht er mit seiner Vorliebe für die genannten beiden Philosophen nicht vereinzelt da; bereits Justin der Martyrer hatte Plato und Pythagoras vor allen übrigen griechischen Philosophen hervorgehoben: Beide seien als eine Mauer und Stütze der Philosophie anzusehen [4]), Plato der erste und vornehmste aller griechischen Philosophen. Indeß

---

namentlich den Gegensatz beider Philosophen auf dem Gebiete der Ideenlehre urgirte. (De aeternitate mundi II, 2.)

[1]) De vita beata, n. 34.

[2]) De ordine II, n. 53. 54.

[3]) Retract. I, c. 3, n. 3.

[4]) *Ὥσπερ τεῖχος ἡμῖν καὶ ἔρεισμα φιλοσοφίας.* Dialog. cum Tryphone, c. 5. Auch Clemens Alex., Cyrillus Alex., Theodoret stellen beide Philosophen als die vornehmsten unter den griechischen Weisen hin.

soll damit keine unbedingte Anerkennung Plato's ausgedrückt sein; Plato's Lehren sind von jenen des Christenthums nicht völlig verschieden, andererseits aber denselben auch nicht vollkommen ähnlich, wie auch die Lehren der anderen Philosophen nicht. Wir sind der nämlichen Äußerung oben (§. 74.) bei Origenes begegnet, und können überhaupt die in Justin's Cohortatio ad Graecos [1]) enthaltene Kritik der hellenischen Philosophie als das Vorbild aller späteren, bei den Alexandrinern, bei Eusebius, Cyrillus Alexandr., Theodoret vorkommenden ausführlicheren Übersichten und Beurtheilungen der Lehren der hellenischen Philosophie ansehen. Auch Clemens Alexandrinus stellt Plato's Lehre in ein nahes Verhältniß zum Christenthume; er nennt Plato den wahrheitsliebenden [2]), den gottbegeisterten. Wenn er aber, wie wir oben sahen, bei keinem der vorchristlichen Philosophen die ganze und volle Wahrheit sucht, und diese überhaupt nur in der Offenbarung des fleischgewordenen Logos aufgeschlossen sieht, wenn er ferner die Philosophie als ein Suchen nach Wahrheit, nicht aber als den wirklichen Besitz der Wahrheit ansieht, die nur im Glauben durch Erleuchtung des heiligen Geistes gegeben sein kann: so wird er auch in der Platonischen Philosophie nur eine Art Vorschule der christlichen Wahrheit sehen, und in ihr nicht jene Aufschlüsse suchen wollen, die nur die geoffenbarte Lehre geben kann. Plato gesteht, daß es schwer sei, den Vater und Werkmeister des Alls zu finden, und wofern man ihn fände, sei es fast unmöglich, ihn auszusprechen. Mit Recht spricht Plato also; denn aus sich allein, ohne Erleuchtung durch den Logos, wird der Mensch Gott nicht finden und erkennen [3]). Und Plato selber darf es nicht verhehlen, daß seine erhabenen Gedanken über Gott, den König des Weltalls und die Ursache alles Guten, aus dem Quelle traditioneller Offenbarungen geschöpft seien. Er verhehlt auch nicht [4]), daß er und Pythagoras ihr Bestes von den Barbaren entlehnt hätten. Er anerkennt mit Pythagoras, daß der rechte Verstand in höheren Dingen aus göttlicher Erleuchtung

---

[1]) C. 5—7.

[2]) *Φιλαλήθης οἷον θεοφορούμενος.* Strom. I, p. 341 (ed. Potter); V, p. 686. 692. *Τὴν ἀλήθειαν ἐζηλωκώς.* Paedag. II, c. 1.

[3]) Coh. ad gentes, p. 59, ed. Potter.

[4]) Strom. I, p. 355 ff.

komme [1]); freilich legen dieß die Platoniker so aus, als ob der menschliche Geist selber ein Ausfluß Gottes und von der menschlichen Seele verschieden wäre [2]). Wir Christen wissen, daß der menschliche Geist kein Theil Gottes sei, und substituiren der *θείᾳ μοίρᾳ* des Plato und Aristoteles die Erleuchtungen des heiligen Geistes. Indem aber Plato alles Gute im menschlichen Denken und Wollen von Gott ableitet, steht er der christlichen Wahrheit näher, als alle anderen Philosophen, und wird gewissermaßen zum Zeugen der christlichen Offenbarungslehre. Plato erklärt die Tugend für ein göttliches Geschenk, zu den Tugenden gehört auch die Weisheit, welche die Tugend *κατ᾽ ἐξοχὴν* ist. Plato will, daß man den Söhnen Gottes glauben soll; nun ist aber Niemand wahrhafter Gottes Sohn, als Christus, und nach ihm werden zunächst gewiß die durch den Geist gesalbten Propheten für ächte Söhne Gottes zu halten sein. Plato will, daß man ihnen glauben soll, weil sie *ἔνθεοι* (inspirirt) seien; also muß man Alles glauben, was in den Schriften des Alten und Neuen Testamentes geoffenbart ist, wenn man auch keine Vernunftbeweise zur Hand hat. Plato deutet auf den göttlichen Logos hin, wenn er sagt, daß, wie Ein Gott und Ein Gesetzgeber der Welt, so auch Ein *συνήσων τῶν νουσικῶν* sei [3]). Er spricht fast wie ein Prophet von dem Leiden Christi, wenn er als Loos des Gerechten schildert, geschlagen, gefesselt, geblendet und zuletzt gekreuziget zu werden [4]). Wir übergehen vor der Hand zahlreiche sonstige, von Clemens hervorgehobene Ähnlichkeiten zwischen platonischer und christlicher Lehre, auf welche wir weiter unten aus einem anderen Anlasse zurückkommen werden, und wenden uns einem anderen Kirchenschriftsteller zu, welcher die Beleuchtung dieser Ähnlichkeiten zum Gegenstande einer sehr ausführlichen Erörterung gemacht hat.

---

[1]) Strom. V, p. 698.

[2]) Nicht so Plato: *θείᾳ μοίρᾳ — — οὐκ ἄνευ νοῦ.* Der *νοῦς* ist der schon vorhandene Empfänger. Strom. V, p. 696.

[3]) Strom. I, p. 427.

[4]) Strom. V, p. 714.

§. 79.

Eusebius widmet der Darlegung der Ähnlichkeit der Platonischen Lehren mit der Weisheit der Hebräer drei Bücher seiner Praeparatio evangelica [1]), und man kann demnach sagen, daß er diesen Gegenstand nach Möglichkeit erschöpfen wollte.

Plato theilte — beginnt Eusebius — die Philosophie in drei Theile: Physik, Logik und Ethik, und umfaßte in dieser Dreitheilung das gesammte Gebiet der Philosophie, während die anderen Philosophen vor ihm nur den einen oder anderen Theil der Gesammtphilosophie cultivirten, so Thales, Anaximenes, Anaxagoras u. s. w. nur die Naturphilosophie, Pittakus, Periander, Solon, Lykurg u. A. nur die Ethik und Politik, Zeno und die übrigen Eleaten nur die Logik und Dialektik. Dieselbe Dreitheilung ist auch im Geiste der hebräischen Weisheit begründet, weil auch sie alle Gebiete des höheren Erkennens umfaßt. Die hebräische Moral war auf ein religiöses Princip gebaut, und setzte demnach die Erwerbung der göttlichen Huld als das Höchste obenan, im Unterschiede von den Griechen, die irgend etwas Anderes außer Gott — sei es die bloße Sinnenlust, wie Epikur, oder Güter der Seele, des Leibes, des Glückes, wie Aristoteles, oder eine Tugend ohne Gott, oder endlich ein skeptisches Verzichtleisten auf jeden Grundsatz — als das Höchste priesen. Die religiöse Begründung der hebräischen Moral durch Gottes Thaten und Führungen ist in den Mosaischen Büchern, ein Reichthum sittlicher Mahnungen in den prophetischen Büchern, eine gemeinfaßliche Zusammenstellung moralischer Sätze endlich in den Sprichwörtern Salomon's enthalten. Die Hebräer besaßen demnach längst schon eine ausgebildete Moral, ehe noch die Griechen die ersten Elemente derselben kannten. Ebenso kundig waren die Hebräer derjenigen Wissenschaft, welche im Denken und Sprechen übt. Ihre heiligen Lieder, die poetische und allegorische Einkleidung der in ihren heiligen Büchern niedergelegten Weisheit gaben ihnen hinreichenden Stoff, sich in der Auffindung eines tieferen Sinnes und in der Erhebung zu den ...ken übersinnlicher Dinge zu üben (worauf selbst der Name

---

b. XI, XII, XIII.

Hebräer hindeutet — Heber = transiens scil. per temporalia ad aeterna). Die Kunst der Rede besteht vornehmlich in der rechten, sachgemäßen Benennung des Dinges, daher Plato in der rechten, der Natur der Dinge entsprechenden Benennung eine tiefe Weisheit sieht, und (wahrscheinlich auf die Hebräer hindeutend) sagt, daß die Griechen diese Weisheit von den Barbarenvölkern gelernt hätten. In den Mosaischen Büchern finden wir den Grund und die Bestätigung des Platonischen Ausspruches, daß die Kunst, den Dingen die rechten Namen zu geben, eine göttliche Kunst sei (vgl. 1 Mos. 2, 7). Die Platonischen Erklärungen mehrerer wichtiger Worte stimmen auffallend mit der etymologischen Bedeutung der entsprechenden hebräischen Worte überein. So bezieht sich das hebräische אֱנוֹשׁ gleich dem griechischen *ἄνθρωπος* auf das menschliche Erkennen des Übersinnlichen. Enosch = immemor deutet gewissermaßen den Vorwurf an, daß der Mensch, der doch geistbegabt ist, zufolge der Versenktheit seines Geistes in's Irdische und Sinnliche des Übersinnlichen und Ewigen nicht eingedenk ist. *Ἄνθρωπος* ist herzuleiten von *ἀναθρεῖν* contemplari und *ὄπωπε* (von *ὄπτομαι*) = contemplari quae vidit, also jene Function, deren Unterlassung im hebräischen Enosch dem Menschen zum Vorwurfe gemacht wird. Der Mann heißt hebräisch Isch von E s c h, Feuer, welches, auf die Zeugungskraft bezogen, mit der Platonischen Herleitung des Wortes *ἀνήρ* von *ἄνω ῥοή* zusammenstimmt.

Nicht minder zeigt sich bei Plato in verschiedenen Puncten eine auffallende Verwandtschaft mit Physiologia spiritualis der Hebräer. Man versteht unter dieser den pneumatologischen und theologischen Theil der Physik (und Metaphysik) oder Physiologie, deren einzig richtige Grundideen in den heiligen Schriften der Hebräer zu suchen sind. Wie ausgezeichnet die hebräischen Weisen in der Physiologie waren, bekunden die Bücher Mosis, und noch mehr die Bücher Salomo's, der alle Gewächse vom Hyssop bis zur Zeder kannte, über alle Gattungen der Thiere schrieb (3 Kön. 4, 32) und den Lauf der Sterne wußte (Weish. 7, 17), sowie er auch das vergängliche Wesen der irdischen Dinge durchschaute (Pred. 1, 1). Man muß übrigens, um die Tiefe der hebräischen Naturweisheit richtig zu würdigen, ein doppeltes Verständniß derselben, das populäre und das den Eingeweihten vorbehaltene, unterscheiden. Plato spricht

nicht selten so, als ob er von Eingeweihten Unterricht empfangen hätte. In der Schrift sagt Gott von sich: Ego sum, qui sum (2 Mos. 3, 14). Von den irdischen Dingen heißt es: Quid est, quod fuit? Ipsum quod futurum est. Nihil sub sole novum. Nec valet quisquam dicere, ecce hoc recens est, jam enim praecessit in saeculis, quae fuerunt ante nos (Pred. 1, 9. 10). In ähnlicher Weise unterscheidet Plato zwischen Dem, was immer war und keinen Anfang hat, und Demjenigen, was immer entsteht und immer wieder vergeht — d. i. zwischen Geistigem und Sinnlichem. Ersteres ist auch angedeutet durch das Wörtchen εἰ, welches der delphische Tempel an Inschrift trug, und dieses Wörtchen wurde (im Einklange mit 2 Mos. 3, 14) auf Gott gedeutet, gleichsam als Bezeugung des göttlichen Sum qui sum aus menschlichem Munde (εἰ = du bist!).

Wie die Schrift Gott als den Unnennbaren hinstellt, so auch Plato, welcher zudem im Einklange mit Psalm 4, 7; 35, 10 sagt, daß man Gott nur in Kraft göttlicher Erleuchtung erfasse, wofern man schon lange mit ihm im Gedanken verkehrt habe.

Wie die Schrift des A. T. ein vom Vater verschiedenes Princip in Gott erkennt[1]), welches sie Wort[2]) und Weisheit[3]) nennt, so spricht auch Plato vom Logos, welchen er θειότατος nennt, und welchen kennen zu lernen der Sterbliche sich vor Allem sehnt. Ja er deutet sogar drei Principien in der Gottheit an, aus welchen das dritte gewöhnlich auf die Weltseele gedeutet wird.

Wie die Schrift, nennt auch Plato Gott den Urguten, und leitet alle Güte im Sein und Wirken, wenigstens der geistigen Substanzen, von Gott ab.

Wie Plato von den Ideen als übersinnlichen Wesenheiten und Urbildern der sichtbaren Dinge spricht, so redet auch Moses von einem übersinnlichen Urlichte, welches vor allen Creaturen von Gott geschaffen worden. Demzufolge ist auch in anderen hebräischen Religionsbüchern von einer geistigen Sonne die Rede; so bei Malachias 4, 2: Timentibus me orietur sol justitiae — Jesai. 41, 2: Quis suscitavit ab Oriente justitiam? Vocavit enim ante faciem suam et procedet quasi in conspectu gentium. Ebenso ist das

---

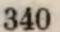
[1]) 1 Mos. 19, 24; Psalm 109, 1; 32, 6.

[2]) Psalm 106, 20.

[3]) Sprichw. 8, 12. 22.

Wort Gottes, welches zugleich die uns Allen gemeinsame Vernunft ist, etwas Wesenhaftes gleich uns — jenes Wort, von welchem der Apostel sagt [1]), daß es uns als Weisheit von Gott und als Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung geboren worden sei. Also existiren Weisheit, Gerechtigkeit, Leben (Joh. 1, 3) u. s. w. wesenhaft im Logos. Von übersinnlichen Urbildern spricht die Schrift, wenn es heißt: Vitam hominum universam in imagine pertransire (Psalm 38, 7). Daß imago etwas Urbildliches bedeute, geht aus 1 Mos. 1, 27 hervor: Fecit Deus hominem, ad imaginem Dei fecit illum; das zweite „Dei" in dieser Stelle ist der Logos, der urbildlich Alles in sich enthält. So versteht auch der Jude Philo den Logos als Architypp und Siegel (Urform) der Welt und als Idee der Ideen. Eusebius führt bei dieser Gelegenheit an, wie Philo die Stelle 1 Mos. 1, 1 erklärt. Es sei darin nicht von der Schöpfung der mit der Zeit geschaffenen wirklichen Welt, sondern von der Hervorbringung der göttlichen Idealwelt die Rede. Die Worte: In principio, würden falsch gedeutet, wenn sie auf den Anfang der Zeit gedeutet würden. Die Zeit ist nur dort, wo Bewegung ist, Bewegung konnte aber erst statt haben, als die Welt schon war; mithin kann die Zeit nicht früher als die sichtbare Schöpfung sein, und der V. 1 muß daher die Hervorbringung von unkörperlichen, rein geistigen Dingen bedeuten. Wenn es nun heißt: In principio creavit Deus coelum et terram, so muß auch terra etwas Unsichtbares, Geistiges bedeuten, die Idee und das Urbild der sichtbaren Erde, gleichwie coelum als Urbild des sichtbaren Sternhimmels zu nehmen ist. So bedeuten demnach auch im folgenden Verse tenebrae und abyssus die Ideen der Luft (die ihrer Natur nach dunkel ist) und des Leeren (abyssus = grundlos, unausgefüllt). Außerdem wird aber in V. 2 auch noch eines unkörperlichen Wassers und Lebensgeistes gedacht (spiritus Dei ferebatur super aquas) und endlich des Lichtes als siebenter urbildlicher Realität, nach welcher später die Sonne und Gestirne geformt worden sind. Der Inbegriff aller dieser Realitäten ist die im Logos existirende Idealwelt, die höchste unter ihnen das Licht, welches über allen Himmeln ist. Da es im Verstande oder Logos Gottes aufgehend die Finsterniß verdrängte, so wurde es in jenen Höhen der himmlischen Idealwelt

[1]) 1 Kor. 1, 30.



t selten so, als ob er von Eingeweihten Unterricht
te. In der Schrift sagt Gott von sich: Ego sum,
Mos. 3, 14). Von den irdischen Dingen heißt es: Quid
? Ipsum quod futurum est. Nihil sub sole novu
et quisquam dicere, ecce hoc recens est, jam enim
saeculis, quae fuerunt ante nos (Pred. 1, 9. 10). In
eise unterscheidet Plato zwischen Dem, was immer war
fang hat, und Demjenigen, was immer entsteht und i
vergeht — d. i. zwischen Geistigem und Sinnlichem
auch angedeutet durch das Wörtchen εἶ, welches de
npel an Inschrift trug, und dieses Wörtchen wurde (i
2 Mos. 3, 14) auf Gott gedeutet, gleichsam als B
tlichen Sum qui sum aus menschlichem Munde (εἶ
Wie die Schrift Gott als den Unnennbaren hin
ato, welcher zudem im Einklange mit Psalm 4, 7
man Gott nur in Kraft göttlicher Erleuchtung
n schon lange mit ihm im Gedanken verkehrt ha
Wie die Schrift des A. T. ein vom Vater vers
Gott erkennt [1]), welches sie Wort [2]) und Weis
icht auch Plato vom Logos, welchen er θειότ
chen kennen zu lernen der Sterbliche sich vor
deutet sogar drei Principien in der Gottheit
dritte gewöhnlich auf die Weltseele gedeutet
Wie die Schrift, nennt auch Plato Gott
et alle Güte im Sein und Wirken, wenigste
nzen, von Gott ab.
Wie Plato von den Ideen als übersinn
bildern der sichtbaren Dinge spricht, so
em übersinnlichen Urlichte, welches vor
haffen worden. Demzufolge ist auch
ligionsbüchern von einer geistigen
alachias 4, 2: Timentibus me orietur
is suscitavit ab Oriente justitiam
am et procedet quasi in consp

1) ... 24; Psalm 109,

itt in zwei Hälften ver-

wird bei Plato als das
des Saturnus geschildert.
aten und Herrscher gab,
gte. Die Erde brachte
der milde, stets heitere
Einflüsse der Witterung
sproßende Pflanzenfülle

nge sprach. Ähnlicher
Zeitalter des Saturn
mit den Thieren zu
Klugheit derselben
ermeßliche Fülle von
bote stand. Ebenso
mmen und Zechen,
n sich erniedrigten.
ieferungen über ein
größten Theil der
Laster unter seinen
ne, dem Welttreiben
brig geblieben; von
eneration her. Wie
h's die Geschichte der
der Griechen an die
entstandenen Menschen-

nem Aufhören der jetzigen
n Himmels und einer neuen
en u. s. w. Auch Plato spricht
en Elementen zusammengesetzten
nige, der die Elemente verband,
Die Bewegung der beseelten Körper-
Princip regiert, mittelst gewisser Im-
bsteigener Bewegungen und Umläufe
folgt ein neuer Impuls nach ent-
von den Himmelskreisen aus die

Tag für immer; daher יוֹם אֶחָד (V. 6) nicht als dies primus, sondern als dies unus et unicus zu übersetzen ist. Das Mittel zwischen Licht und Finsterniß wurde zum beharrenden Urbilde des im Wechsel der sinnefälligen Welt eintretenden Abends und Morgens. Als reingeistige Welt ist die göttliche Idealwelt unveränderlich und stets dieselbe, über allen Wechsel der Bewegung erhaben; ihr kommt an Qualität zunächst der sichtbare Himmel, welcher deßhalb im Gegensatze zur Wandelbarkeit der irdischen Materie Firmament (στερεώμα, רָקִיעַ) genannt wird. Einer ähnlichen Deutung schließt sich auch Clemens Alexandrinus an, welcher noch überdieß bemerkt, daß die fremdländische Philosophie (ἡ βάρβαρος φιλοσοφία) für das Geistige die Monas, für das Sinnefällige die Sechszahl als charakteristische Zahl in Anspruch nimmt; denn die Sechszahl ist nach den Pythagoräern der γόνιμος ἀριθμός, d. h. die Zahl der fruchtbaren Zeugung, woraus die Fülle der sinnlichen Dinge entsteht. Der Leib des ersten Menschen wurde nach Clemens dadurch beseelt, daß der Logos, das Abbild des Vaters und leidenlose Urbild der Menschheit, in ihm durch Erhauchung das Bild seiner selbst (des Logos) zurückließ; dieß ist ganz im Sinne Plato's gesprochen, welcher den Leib die irdische Wohnstätte (σκηνή = Zelt) des Menschen nennt.

Ebenso kennt Plato den Gegensatz zwischen guten und bösen Geistern, welche er Götter und Dämonen nennt. Man vergleiche damit Job. Kap. 1, ferner in Hinsicht auf die guten Geister Psalm 103, 4; in Hinsicht auf die bösen Ephes. 6, 12. Wenn Plato sagt, daß das ganze Menschengeschlecht Besitzthum guter und böser Geister sei, so ist 5 Mos. 32, 8 Ähnliches zu lesen: Quando dividebat Altissimus gentes, quando separabat filios Adam, constituit terminos populorum juxta numerum Angelorum Dei.

Moses deutet die Unsterblichkeit der Seele an, wenn er sagt, daß sie ein Hauch Gottes und ein Bild Gottes sei, daß der Mensch zum Herrn und König über die ganze sichtbare Schöpfung gesetzt sei. Damit sind die Platonischen Gedanken über die Unsterblichkeit der Seelen verwandt. Er behauptet dieselbe, wenn er davon spricht, daß wir einst in Gott, dem reinsten und hellsten Spiegel alles Seienden, unser eigenes Wesen weit vollkommener erkennen werden, als es jetzt möglich ist. Ferner weist er darauf hin, daß, wie der

unauflösliche Leib vermöge seiner Auflöslichkeit den irdischen vergänglichen Dingen verwandt ist, so die Seele vermöge ihres natürlichen Zuges zur Betrachtung der übersinnlichen und ewigen, stets beharrenden Dinge dem Ewigen und Beharrenden. Sie fühlt sich durch inneren Wesenszug zu jener Betrachtung hingezogen, und wird zerstreut und verwirrt, wenn sie sich in die Betrachtung der buntwechselnden, unsteten sinnlichen Erscheinungswelt einläßt. Also ist sie weit mehr dem Ewigen und Beharrenden, als dem Zeitlichen und Vergänglichen verwandt. Wenn nun der Körper das Loos der ihm verwandten Dinge theilt, so kann man richtig schließen, daß auch die Seele die Eigenschaften und Zustände der ihr verwandten Wirklichkeit theile, mithin einfach, unauflöslich, von ewiger Dauer sei. Dieß muß man umsomehr annehmen, als selbst vom vergänglichen Leibe nicht Weniges nach Auflösung desselben noch fortdauert und in seiner Integrität erhalten bleibt.

Wie Moses, so behauptet auch Plato eine Entstehung der Welt durch göttliche Ursächlichkeit; es liegt im Platonischen Begriffe der Welt, als Dessen, was immer wird und nie vollkommen ist, etwas Zeitliches zu sein. Gott wird von Plato der Vater des Alls genannt.

Über die Erschaffung der Gestirne findet sich bei Plato eine Stelle, welche zwei biblischen Stellen sehr ähnlich ist. In Psalm 106, 20 heißt es: Verbo Domini coeli firmati sunt, et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum. Auf ähnliche Weise beginnt Plato [1]: Verbo ac mente divina (*λόγου καὶ διανοίας θεοῦ*) ad originem temporis facti sunt sol et luna ..... in distinctionem et custodiam temporum. Mit diesen Worten ist zu vergleichen 1 Mos. 1, 14: Dixit Deus, fiant luminaria .... ut sint in signa et tempora et dies et annos.

Wie nach der heiligen Schrift jedes der gotterschaffenen Werke gut ist und alle zusammen sehr gut sind, so schließt auch Plato aus der Güte des Weltbaukünstlers auf die Güte der Welt, und umgekehrt; der beste Gott muß eine beste Welt hervorgebracht haben.

Ebenso entschieden und eindringlich vertheidiget Plato die göttliche Vorsehung. Man darf die Gottheit nicht der Fahrläßigkeit und Trägheit zeihen; wenn es Sache eines jeden tugendhaften Menschen ist, sich um seine Angelegenheiten und um alle Einzel-

---

[1]) Timaeus, p. 529.

heiten derselben zu kümmern, so muß man umsomehr das Gleiche bei Gott voraussetzen. Der Arzt, der Künstler, der Architekt, der Herrscher sehen sich bewogen, um des Ganzen willen, das ihrer Sorge anvertraut ist, auch allem Einzelnen ihre Sorge zuzuwenden, um dadurch die Gesammtwirkung, den Gesammtzweck zu erzielen. Die Mannigfaltigkeit, welche in der planmäßig geordneten Welt besteht, erleichtert die Ausführung der providentiellen Vorkehrungen auf bewunderungswürdige Weise. Es gibt nämlich Stufen und Unterschiede zwischen Höherem und Niederem; jedes ist, wie es ursprünglich von Gott gesetzt und gefügt worden, an seinem Platze. Die Menschen sind mit freiem Willen begabt und können ihr Verhältniß zur Ordnung des Ganzen ändern, ohne jedoch diese Ordnung zu stören. Sie müssen dieselbe vielmehr in jedem Falle bestätigen; erniedrigen sie sich freiwillig, so laden sie dadurch ein schweres Strafloos auf sich, in welchem sich eben das Walten der göttlichen Providenz bestätiget. Sie entrinnen also in keinem Falle der allwaltenden Gottheit.

Ebenso findet sich eine wenigstens allegorische Andeutung des ursprünglichen Paradieses im Symposion Plato's; nur daß er, statt vom Garten Gottes, vom Garten Jupiter's spricht; anstatt der Schlange wird die Noth (*Πενία*) als listige Nachstellerin bezeichnet; statt des ersten Menschen nennt er den Poros (Überfluß), den Sohn der Metis (Klugheit); die Noth nahte sich dem Poros, als derselbe, von paradiesischem Nektar trunken, im Schlafe lag. Die Götter hatten nämlich, als die Aphrodite entstanden war, ein großes Gastmahl gefeiert, an welchem auch Poros theilgenommen; daher seine Berauschung und Berückung durch die ihn umschlingende Noth. Daß Aphrodite's Entstehung als Anlaß dieses Ereignisses bezeichnet wird, deutet allegorisch auf die prachtvolle Schönheit der eben unter Gottes Händen fertig gewordenen Welt hin, und besagt so viel, daß die Verführung des Menschen gleich anfangs statt gehabt habe.

Moses erzählt, daß das Weib aus dem Manne gebildet wurde. Ähnlicher Weise sagt Plato in seinem Symposion, daß es ursprünglich nicht zwei, sondern drei Geschlechter der Menschen gab, außer Männern und Frauen auch noch androgyne Menschen. Um ihres Übermuthes willen theilte Jupiter die Androgynen, und ließ durch

Apollo die Wunden heilen, welche der Schnitt in zwei Hälften verursacht hatte.

Die ursprüngliche selige Paradieseszeit wird bei Plato als das Zeitalter der Menschheit unter der Herrschaft des Saturnus geschildert. Dieß war eine Zeit, wo es noch keine Staaten und Herrscher gab, wo man nicht freute und nicht Kinder zeugte. Die Erde brachte unbebaut Alles im Überflusse hervor, und der milde, stets heitere Himmel machte jede Verwahrung gegen die Einflüsse der Witterung unnöthig; man brauchte keine Häuser, die sproßende Pflanzenfülle bereitete allerorts ein angenehmes Ruhelager.

Moses erzählt, daß Eva mit der Schlange sprach. Ähnlicher Weise vermuthet Plato, daß die Menschen im Zeitalter des Saturn nicht nur unter sich verkehrt, sondern auch mit den Thieren zu sprechen gewußt haben, und auch von der Klugheit derselben Manches lernen konnten, so daß ihnen eine unermeßliche Fülle von Mitteln zur Beglückung ihres Daseins zu Gebote stand. Ebenso wäre es aber auch denkbar, daß sie im Schlemmen und Zechen, wie unter sich, so auch unter und mit den Thieren sich erniedrigten.

Ebenso erwähnt Plato der mancherlei Überlieferungen über ein einstmals statt gehabtes Diluvium, welches den größten Theil der Menschen, ihre Städte, ihre Cultur und ihre Laster unter seinen Fluthen begraben hätte. Nur einige unverdorbene, dem Welttreiben fremde Hirten auf den höchsten Bergen seien übrig geblieben; von diesen stammt die postdiluvianische Menschengeneration her. Wie Moses an die Geschichte der Nachkommen Noah's die Geschichte der Hebräer anknüpft, so Plato die Geschichte der Griechen an die Erwähnung der nach dem Diluvium neu entstandenen Menschengeneration.

Die heilige Schrift spricht von einem Aufhören der jetzigen Welt, und von der Bildung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, von der Auferstehung der Todten u. s. w. Auch Plato spricht von einer Auflösbarkeit der aus den Elementen zusammengesetzten Welt; aber Niemand als Derjenige, der die Elemente verband, könne ihre Verbindung trennen. Die Bewegung der beseelten Körperwelt wird durch ein göttliches Princip regiert, mittelst gewisser Impulse, welche eine große Zahl selbsteigener Bewegungen und Umläufe der Körper verursachen; dann folgt ein neuer Impuls nach entgegengesetzter Richtung, welcher von den Himmelskreisen aus die

soll damit keine unbedingte Anerkennung Plato's ausgedrückt sein; Plato's Lehren sind von jenen des Christenthums nicht völlig verschieden, andererseits aber denselben auch nicht vollkommen ähnlich, wie auch die Lehren der anderen Philosophen nicht. Wir sind der nämlichen Äußerung oben (§. 74.) bei Origenes begegnet, und können überhaupt die in Justin's Cohortatio ad Graecos [1]) enthaltene Kritik der hellenischen Philosophie als das Vorbild aller späteren, bei den Alexandrinern, bei Eusebius, Cyrillus Alexandr., Theodoret vorkommenden ausführlicheren Übersichten und Beurtheilungen der Lehren der hellenischen Philosophie ansehen. Auch Clemens Alexandrinus stellt Plato's Lehre in ein nahes Verhältniß zum Christenthume; er nennt Plato den wahrheitsliebenden [2]), den gottbegeisterten. Wenn er aber, wie wir oben sahen, bei keinem der vorchristlichen Philosophen die ganze und volle Wahrheit sucht, und diese überhaupt nur in der Offenbarung des fleischgewordenen Logos aufgeschlossen sieht, wenn er ferner die Philosophie als ein Suchen nach Wahrheit, nicht aber als den wirklichen Besitz der Wahrheit ansieht, die nur im Glauben durch Erleuchtung des heiligen Geistes gegeben sein kann: so wird er auch in der Platonischen Philosophie nur eine Art Vorschule der christlichen Wahrheit sehen, und in ihr nicht jene Aufschlüsse suchen wollen, die nur die geoffenbarte Lehre geben kann. Plato gesteht, daß es schwer sei, den Vater und Werkmeister des Alls zu finden, und wofern man ihn fände, sei es fast unmöglich, ihn auszusprechen. Mit Recht spricht Plato also; denn aus sich allein, ohne Erleuchtung durch den Logos, wird der Mensch Gott nicht finden und erkennen [3]). Und Plato selber darf es nicht verhehlen, daß seine erhabenen Gedanken über Gott, den König des Weltalls und die Ursache alles Guten, aus dem Quelle traditioneller Offenbarungen geschöpft seien. Er verhehlt auch nicht [4]), daß er und Pythagoras ihr Bestes von den Barbaren entlehnt hätten. Er anerkennt mit Pythagoras, daß der rechte Verstand in höheren Dingen aus göttlicher Erleuchtung

---

[1]) C. 5 — 7.

[2]) Φιλαλήθης οἷον θεοφορούμενος. Strom. I, p. 341 (ed. Potter); V, p. 686. 692. Τὴν ἀλήθειαν ἐζηλωκώς. Paedag. II, c. 1.

[3]) Coh. ad gentes, p. 59, ed. Potter.

[4]) Strom. I, p. 355 ff.

komme [1]); freilich legen dieß die Platoniker so aus, als ob der menschliche Geist selber ein Ausfluß Gottes und von der menschlichen Seele verschieden wäre [2]). Wir Christen wissen, daß der menschliche Geist kein Theil Gottes sei, und substituiren der *θείᾳ μοίρᾳ* des Plato und Aristoteles die Erleuchtungen des heiligen Geistes. Indem aber Plato alles Gute im menschlichen Denken und Wollen von Gott ableitet, steht er der christlichen Wahrheit näher, als alle anderen Philosophen, und wird gewissermaßen zum Zeugen der christlichen Offenbarungslehre. Plato erklärt die Tugend für ein göttliches Geschenk, zu den Tugenden gehört auch die Weisheit, welche die Tugend *κατ᾽ ἐξοχὴν* ist. Plato will, daß man den Söhnen Gottes glauben soll; nun ist aber Niemand wahrhafter Gottes Sohn, als Christus, und nach ihm werden zunächst gewiß die durch den Geist gesalbten Propheten für ächte Söhne Gottes zu halten sein. Plato will, daß man ihnen glauben soll, weil sie *ἔνθεοι* (inspirirt) seien; also muß man Alles glauben, was in den Schriften des Alten und Neuen Testamentes geoffenbart ist, wenn man auch keine Vernunftbeweise zur Hand hat. Plato deutet auf den göttlichen Logos hin, wenn er sagt, daß, wie Ein Gott und Ein Gesetzgeber der Welt, so auch Ein *συνήσων τῶν νουσικῶν* sei [3]). Er spricht fast wie ein Prophet von dem Leiden Christi, wenn er als Loos des Gerechten schildert, geschlagen, gefesselt, geblendet und zuletzt gekreuziget zu werden [4]). Wir übergehen vor der Hand zahlreiche sonstige, von Clemens hervorgehobene Ähnlichkeiten zwischen platonischer und christlicher Lehre, auf welche wir weiter unten aus einem anderen Anlasse zurückkommen werden, und wenden uns einem anderen Kirchenschriftsteller zu, welcher die Beleuchtung dieser Ähnlichkeiten zum Gegenstande einer sehr ausführlichen Erörterung gemacht hat.

---

[1]) Strom. V, p. 698.

[2]) Nicht so Plato: *θείᾳ μοίρᾳ* — — *οὐκ ἄνευ νοῦ*. Der *νοῦς* ist der schon vorhandene Empfänger. Strom. V, p. 696.

[3]) Strom. I, p. 427.

[4]) Strom. V, p. 714.

uns unsere Segnungen mit Schmähungen; wir leiden Verfolgung, wir sind zum Auskehricht der Welt geworden."

Wie die heilige Schrift zur Enthaltsamkeit, besonders in Hinsicht des Weines auffordert, so will auch Plato, daß man derlei Bedürfnisse stets zu beherrschen im Stande sein soll. Er lobt darum die bei den Carthaginensern bestehende Satzung, daß die Soldaten ihrer Heere während des Feldzuges, in den Häusern die Knechte und Mägde, und ebenso die obrigkeitlichen Personen während des Jahres, in welchem sie im Amte sind, keinen Wein trinken dürfen. Plato selber glaubt, daß der Genuß des Weines nur zur Kräftigung des abgemüdeten oder kranken Körpers statthaft sei.

Im Einklange mit der Schrift spricht Plato von einem Streite zwischen dem höheren und niederen Menschen; nicht an der Beschaffenheit des Leibes, sondern an der Seele und Gesinnung des Menschen hafte die Schuld seiner Vergehungen.

Auch einzelne Sittensprüche der heiligen Schrift finden sich bei Plato sehr schön umschrieben, z. B. über die Achtung und Verehrung der Eltern, das Lob der goldenen Mitte zwischen Überfluß und Dürftigkeit, über das geehrte Andenken verstorbener Gerechter, über die Humanität gegen Sclaven, daß man die von den Vätern gesetzten Gränzsteine nicht verrücken soll, daß die Sünden der Väter bis in's dritte und vierte Glied gebüßt werden müssen.

Plato gebraucht manche Bilder und Gleichnisse zur Versinnlichung übersinnlicher Wahrheiten, welche mit den biblischen Gleichnissen auffallende Ähnlichkeit haben. So ist bei Ezechiel 22, 18 davon die Rede, daß das Haus Israel in eine Schlacke verwandelt sei, gemischt aus Erz, Zinn, Eisen, Blei, Silber. Ähnlicher Weise vergleicht Plato die Genossen der verschiedenen Stände eines Staates mit den verschiedenen edlen und unedlen Metallen. Ebenso findet sich bei Plato der in Ezech. 34, 2 und Joh. 10, 11 gebrauchte Vergleich des Regenten und Leiters mit einem Hirten. Bei Jesai. 26, 18 heißt es: Ex timore tuo, Domine, in utero concepimus et parturivimus et peperimus spiritum salutis. Eusebius erinnert hiebei an die von Plato erwähnte Sokratische Mäeutik. Bei Ezech. 1, 4 ist die Rede von den vier lebenden Wesen am Throne Gottes, jedes mit den vier Gesichtern von Mensch, Löwe, Stier und Adler. Daran erinnert ein Platonisches Bild, durch welches die Nothwendigkeit des allbeherrschenden und allausgleichenden Rechtes dargethan

werden soll. Man denke sich drei Wesen, sagt Plato, das Eine zusammengesetzt aus vielen zahmen und wilden Thieren, das Andere ein Löwe, das Dritte ein Mensch. Diese drei Wesen denke man sich in Ein Wesen verschmolzen, nach Außen einem Menschen ähnlich. Es wäre nun ganz verfehlt, wenn man den unedleren Theil dieses Gebildes, nämlich das vielköpfige Thier nähren, ebenso den Löwen recht stark werden, den Menschen aber verkümmern ließe; denn der vielköpfige untere Theil würde mit sich beständig im Streite liegen, die ineinander gemengten Thiere würden einander beißen und aufzehren. Also müssen diese Theile des Gebildes im Zaume gehalten und sparsam genährt, auf den edleren Theil aber desto mehr Sorge verwendet werden, damit er erstarke und die Herrschaft über die übrigen Theile zu behaupten vermöge.

Auch die Platonische Gesellschaftslehre enthält Manches, was an die Einrichtung des jüdischen Staates erinnert; so wenn Plato will, daß sein idealer Staat in zwölf Gebiete abgetheilt werde; wenn er ferner die Lage der Hauptstadt so ausmalt, daß man unwillkürlich an Jerusalem erinnert wird; was er über die Nothwendigkeit des religiösen Glaubens und der religiösen Erziehung für den Bestand der Gesellschaft sagt u. s. w.

§. 81.

Plato ist der einzige aller Philosophen — fährt Eusebius fort —, welcher bis in den Vorhof und bis an die Schwelle der Wahrheit gelangte. Gleichwol ist auch seine Lehre nicht frei von Irrthümern, wie überhaupt keines Philosophen Lehre; ja kein einziger Satz irgend eines Philosophen ist von trübenden Beimischungen des Irrthums ganz rein. Denn einzig Gottes Worte und Offenbarungen sind eloquia casta, argentum igne examinatum, probatum terrae et purgatum septuplum. Um Nichts zu sagen von den Huldigungen, welche selbst Plato dem Götterglauben seines Volkes darbrachte, finden sich auch in seinen philosophischen Lehren nicht wenige Sätze, welche schlechthin mißbilliget werden müssen. Plato anerkennt die Existenz reingeistiger Wesen außer Gott, hält sie aber nicht für Wesen, die aus Nichts geschaffen worden, sondern für Ausflüsse und Projectionen des ersten und zweiten Principes, und erklärt sie als

Götter[1]). Von diesen unterscheidet er einen Haufen dämonischer Wesen, welchen er die Fähigkeit zum Bösen zuschreibt, ohne daß sie böse sein müssen; er theilt sie in gute und böse Dämonen. Woher sollen nun diese entstanden sein? Doch nicht aus der Materie? Sind sie aber Ausflüsse Gottes, so sind sie ja auch Götter, somit keine von den Platonischen Göttern verschiedene Wesen. Wie können sie aber als Götter fehlbar sein und böse werden? Plato anerkennt mit den Hebräern, daß die Seele unsterblich und gottähnlich sei. Er entfernt sich aber wieder von ihnen, wenn er die Seele aus zwei Theilen zusammengesetzt sein läßt, aus einem reingeistigen und aus einem sinnlichen Theile, der aus der Materie gezogen sei — eine Behauptung, gegen welche die späteren Platoniker selber, wie z. B. Severus[2]), Einsprache thaten. Ebenso widerspricht Plato seiner eigenen Lehre von den Strafen abgeschiedener böser Menschenseelen in der Unterwelt, wenn er sie statt dessen in verschiedene Thierleiber, je nach Beschaffenheit ihrer bösen Leidenschaften verwiesen werden läßt[3]). Dem sichtbaren Himmel und den Gestirnen will er, trotzdem, daß er sie als entstandene Wesen erkennt, einen besonderen Cult erwiesen sehen. Eusebius will, da er Plato aufrichtigst ehrt[4]), die Irrthümer desselben nicht weiter verfolgen, und erwähnt nur noch der anstößigen Dinge, welche Plato über die Weibergemeinschaft und Knabenliebe sagte[5]), nebst einigen wider-

---

[1]) Diesen Polytheismus Plato's rügen auch Justin M. (Coh. ad gentes, c. 20), Origenes (Contr. Cels. VI, 4), Theodoret (Graec. affect., Serm. 2 et 3), Augustin (Civ. Dei VIII, 12).

[2]) Des Severus geschieht auch bei Photius einigemale Erwähnung. Man nennt als seine Schriften einen Commentar zum Timäus, eine Schrift *περὶ ψυχῆς* (aus welcher Eusebius ein Fragment mittheilt), *συγγράμματα*.

[3]) Über die Platonische Seelenwanderung vgl. nebstdem auch Justin M. (Dial. c. Tryph., c. 5), Irenäus (Adv. haer. II, c. 59. 60), Chrysostomus (Hom. 2 in Joann.; Hom. 4 in act. apost.), Theodoret (Graec. affect., Serm. 11), und die Apologeten passim.

[4]) *Σφόδρα ἔγωγε ἄγαμαι τὸν ἄνδρα . καὶ, πάντων μᾶλλον Ἑλλήνων φίλον ἡγοῦμαι, καὶ τιμῶ, τὰ ἐμοὶ φίλα καὶ συγγενῆ, εἰ καὶ μὴ τὰ ἴσα διόλου πεφρονηκότα.* Praep. evang., XIII, 18.

[5]) Gegen die Platonische Moral: Chrysostomus (In Matth. Hom. I, n. 4), Theodoret (Graec. affect., Serm. 11; vgl. oben §. 63.), Cyrill Alex. (Contra Julian., VI, p. 187).

rechtlichen und grausamen Gesetzes- und Strafbestimmungen, welche Plato in der Gesetzgebung seines idealen Staates aufstellte [1]). Wir brauchen indeß nur auf die von Cyrillus Alex. gegebene Kritik der Platonischen Lehren [2]) zurückzublicken, um zu ersehen, welche Hauptirrthümer sonst noch an der Platonischen Philosophie von den Kirchenvätern namhaft gemacht wurden, nämlich: die Ewigkeit der Materie [3]), die Unabhängigkeit der Ideen von Gott [4]), die Lehre von der Weltseele, und nebstdem die Präexistenz der Seelen und die daraus gefolgerte Lehre vom Erkennen als einer Wiedererinnerung an das einst schon Geschaute, was namentlich Tertullian [5]), Lactantius [6]) und Augustinus [7]) rügend an Plato hervorheben.

Augustinus erkennt recht wol die verschiedenen sachlichen Irrthümer Plato's und gesteht zu [8]), daß Porphyrius nicht wenige, und keineswegs unbedeutende Irrthümer Plato's aus der Lehre der Platoniker beseitiget habe [9]). Er hält sich aber weniger an diese

---

[1]) Vgl. Theodoret (l. c.), Lactantius (Div. inst., III, 21).

[2]) Vgl. oben §. 57.

[3]) Clemens Alex. nimmt Plato gegen diese Anklage in Schutz. Siehe Strom. V, p. 699. 670. Vgl. dagegen Theodoret (Graec. affect., Serm. 2, p. 503; Serm. 4, p. 535).

[4]) Tertullian bemerkt: Relucere in ideis Platonis semina gnosticae et Valentinianae haereseos. De anima.

[5]) De anima, c. 23. — Doleo bona fide — bemerkt Tertullian ebendaselbst — Platonem omnium haereticorum condimentarium factum.

[6]) Inst. div. III, 20.

[7]) De Trin. XIII, 15.

[8]) Civ. Dei X, 30; vgl. VIII, 4.

[9]) Augustinus findet, daß die Platonische Lehre in ihren Einzelheiten dunkel sei, und verzichtet auf ein objectiv richtiges Verständniß der Gedanken Plato's: Quid in his vel de his singulis partibus philosophiae (vergl. oben §. 72.) Plato senserit i. e. ubi finem omnium actionum, ubi causam omnium naturarum, ubi lumen omnium rationum esse cognoverit vel crediderit, disserendo explicare et longum esse arbitror, et temere affirmandum non arbitror. Cum enim magistri sui Socratis, quem facit in suis voluminibus disputantem, notissimum morem dissimulandae scientiae vel opinionis suae servare affectat, quia et illi ipse mos placuit, factum est ut etiam ipsius Platonis de rebus magnis sententiae non facile perspici possint. Ex his tamen quae apud eum leguntur, sive quae ab aliis dicta esse narravit atque conscripsit, quae sibi placita viderentur, quaedam commemoravi, et huic operi inseri oportet a

sachlichen Verstöße, als vielmehr an die Richtung, welche Plato im Allgemeinen verfolgte, und hebt mit Vorliebe den reinigenden und klärenden Einfluß hervor, welchen Plato, wie Augustinus es an sich selbst erfahren, auf Geist und Gemüth Derjenigen übe, welche sich in ihn mit hingebender Liebe versenken. Plato stehe trotz seiner Irrthümer der christlichen Wahrheit näher, als spätere seiner Anhänger, weil seine Denkart dem Christenthum innerlich verwandter sei [1]). Plato schreibt z. B. der Welt und den himmlischen Geistern, wie er sich sonst auch immer dieselben vorstellen mag, einen Anfang zu, und macht ihre ewige Fortdauer von dem Willen des Schöpfers abhängig; die Neuplatoniker aber deduciren aus der Lehre ihres Meisters, daß die Menschenseelen nicht anders, denn als anfangslos, coätern mit Gott gedacht werden können [2]). Selbst unzulängliche und incorrecte Vorstellungen Plato's erscheinen Augustin öfter nur als unvollkommen erfaßte Ahnungen des christlich Wahren; er bezieht sich auf solche Vorstellungen, um sie als argumenta ad hominem gegen die auf Plato sich berufenden Bestreiter christlicher Lehren zu gebrauchen [3]). Der Grundzug der Platonischen Lehre ist die Richtung auf das Übersinnliche, Ideelle, Unwandelbare, Göttliche; Plato hat diese Richtung auf dem Gebiete der Erkenntnißlehre, Weltlehre und Sittenlehre mit Entschiedenheit geltend gemacht [4]) und hiedurch über alle heidnischen Philosophen sich emporgeschwungen. Würde Plato heute wiedererstehen, und sehen, wie jene erhabenen Lehren, auf deren Umsetzung in's Leben er gar Nichts zu hoffen wagte [5]), in der christlichen Übung und Lebens-

---

nobis, vel ubi suffragatur religioni verae, quam fides nostra suscipit ac defendit, vel ubi ei videtur esse contrarius, quantum ad istam de Deo uno et pluribus pertinet quaestionem, propter vitam, quae post mortem futura est, veraciter beatam. Civ. Dei VIII, c. 4.

[1]) Augustinus denkt von dem Enthusiasmus der modernen Platoniker nicht hoch: Quid adhuc oscitamus crapulam hesternam, et in mortuis pecudibus divina eloquia perscrutamur; si quando autem ad disputationem venitur, Platonico nomine ora crepantia, quam pectus vero plenum, magis habere gestimus? De vera religione, n. 5.

[2]) Civ. Dei X, c. 31.

[3]) Civ. Dei XIII, c. 17.

[4]) Civ. Dei VIII, 6—8. Vgl. oben §. 70.

[5]) Si tot juvenum et virginum millia contemnentium nuptias casteque

führung verwirklicht seien, er würde bekennen, daß dieß nicht durch einen Menschen gewirkt worden sein könne, es wäre denn ein solcher, welcher durch ihm einwohnende Kraft und Weisheit von dem gemeinen Loose der Sterblichen ausgenommen, nicht durch Menschen, sondern von der Wiege an durch göttliche Erleuchtung gelehrt, mit so hohen Gnaden geehrt, mit solcher Stärke ausgerüstet, und solcher Würde und Majestät bekleidet worden, daß er, Alles verachtend, was gemeine Menschen begehren, Alles duldend, wovor Jene zurückschaudern, Alles vollbringend, was sie bewundern, durch den Zauber seiner Liebe und Macht das menschliche Geschlecht umwandelte. Eben erst die Verbreitung der christlichen Lehre ermuthigte auch die Platoniker, ihre unter skeptischer Verhüllung verborgene Lehre [1]) wieder offen vorzutragen, und ihren Zeitgenossen den Glauben an die Wahrheit derselben zuzumuthen [2]); in Folge dessen eröffnete Plotinus seine neuplatonische Schule in Rom, und gewann eine große Zahl scharfsinniger und tüchtiger Männer, welche sich jedoch bald in zwei Lager theilten, indem die Einen durch Hingebung an Magie und Theurgie von dem wahren Platonismus abfielen, Andere aber, bei demselben beharrend, in richtiger Consequenz den letzten Schritt thaten und in die christliche Gemeinschaft eintraten [3]).

Zu diesen Letzteren gehörte der Neuplatoniker Synesius, ein Zeitgenosse Augustin's und Schüler der berühmten Hypatia, der c. a. 400 durch den Patriarchen Theophilus von Alexandria zum Empfange der Taufe vermocht, und a. 409 von den Bewohnern der lybischen Pentapolis zum Bischofe von Ptolomais begehrt wurde; ferner Äneas von Gaza, der, ein Schüler des alexandrinischen Neuplatonikers Hierokles [4]), nachdem er Christ geworden, die

---

viventium jam nemo miratur: quod cum fecisset Plato, usque adeo perversam temporum suorum timuit opinionem, ut perhibeatur sacrificasse naturae, ut tanquam peccatum illud aboleretur. De vera religione, n. 5.

[1]) Vgl. oben §. 72.

[2]) Epist. 118, n. 33.

[3]) Itaque totum culmen auctoritatis lumenque rationis in illo salutari nomine atque in una ejus ecclesia, recreando atque reformando humano generi constitutum est. Ibid.

[4]) Hierokles verfaßte eine Schrift über Vorsehung und Schicksal (vgl. Photius, Bibl. Cod. 214. 215), in welcher er zu zeigen suchte, daß Plato

kirchliche Auferstehungslehre, von deren Wahrheit Synesius selbst bei seiner Erwählung zum Bischofe noch nicht überzeugt war, in einer besonderen (c. a. 487 verfaßten) Schrift vertheidigte [1]). In den unter dem Namen des Dionysius Areopagita gehenden Schriften eines Neuplatonikers aus dem 5ten oder 6ten Jahrhunderte sind die dem christlichen Geiste assimilirbaren Elemente der neuplatonischen Philosophie der christlichen Wissenschaft als bleibende Errungenschaft angeeignet worden. Scotus Erigena versah es darin, daß er diese Errungenschaft für das einzig und ausschließlich Berechtigte nahm; in der richtigen Weise wurde sie in der mittelalterlichen Scholastik dem Ganzen der christlichen Lehrwissenschaft eingeordnet, und, durch andere ebenso berechtigte Elemente des wissenschaftlichen Denkstrebens ermäßiget, begränzt und ergänzt, an ihre richtige Stelle gewiesen.

§. 82.

Die der Platonischen Philosophie befreundeten Väter mußten sich natürlich fragen, wie die ihnen auffallende Verwandtschaft derselben mit den Lehren der Offenbarung zu erklären sei. Bereits Justin hatte ausgesprochen, Plato habe aus Moses geschöpft; wir finden diese Behauptung bei Clemens Alex., Origenes, Eusebius, Augustinus wiederholt, von Letzterem indeß nur vermuthungsweise ausgesprochen; Plato könnte sich gemäß Röm. 1, 20 auch durch eigenes Nachdenken zu jenen hohen geistigen Erkenntnissen erschwungen haben, welche ihn der christlichen Wahrheit so nahe brachten [2]). Auch Eusebius meint, daß Plato durch göttliche Erleuchtung auf seine mit der hebräischen Theologie zusammenstimmenden Anschauungen gekommen sein könnte. Aus Clemens' Munde hörten wir oben, daß die besseren Erkenntnisse der Griechen nicht nothwendig und ausschließlich aus traditioneller Vererbung durch ältere Völker und Zeiten erklärt werden müßten. Indeß ist nach seiner Überzeu-

---

und Aristoteles in den wichtigsten Puncten miteinander einverstanden wären. Dieß zur näheren geschichtlichen Orientirung rücksichtlich einer oben (Note am Schlusse des §. 72.) aus Augustinus angeführten Bemerkung.

[1]) Vgl. unten §. 96.

[2]) Civ. Dei VIII, 11 und 12 ab initio. Vgl. oben §. 70.

gung jede Frage über die möglichen Quellen der hellenischen Einsichten überflüssig, da der fremdländische, nichtgriechische Ursprung derselben als geschichtlich nachweisbare Thatsache vorliegt. Die Griechen schöpften von den Barbaren, die spirituellen Erkenntnisse der Barbaren aber sind getrübte Nachklänge der reinen und unentweihten Weisheit, die in den Mosaischen Büchern niedergelegt ist. Die ersten Pfleger der hellenischen Theologie waren Nichtgriechen [1]; Pythagoras war ein Tyrier oder Tyrrhener, Orpheus ein Odrysier oder Thracier, Homer soll ein Ägypter gewesen sein, Thales war ein Phönizier und ließ sich, wie Pythagoras, von ägyptischen Priestern unterrichten, Letzterer sogar beschneiden, um in die Geheimnisse der ägyptischen Priester eingeweiht zu werden. Plato gibt in seinen Schriften zahlreiche Beweise, daß er die Weisheit der Barbaren hoch halte, und bekennt, daß er, gleich Pythagoras, Vieles von ihnen gelernt. Man sagt, daß er sich durch einen ägyptischen Priester zu Heliopolis in die ägyptische Weisheit einweihen ließ; er selber läßt im Timäus Solon die altehrwürdige Weisheit der Barbaren preisen, zu welcher sich die Hellenen immer nur als Jünger verhalten würden. Demokrit übertrug die religiösen Bücher der Babylonier in's Griechische, und rühmte sich, bei Persern und Ägyptern nach alter Weisheit geforscht zu haben. Heraklit erklärt die Sibylle für eine göttliche Erscheinung. König Numa entlehnte aus den Mosaischen Büchern das Verbot, durch geschnitzte Bilder Gott abzubilden. In der That hatten die Römer durch 170 Jahre keine Tempel und keine Statuen. Von den Indern bis zu den Galliern, von Ägypten bis zu den Thrakern und Scythen erstreckt sich dieses Gebiet vorgriechischer Weisheitstraditionen; die ältesten Träger derselben aber sind die Juden. Daß ihre Weisheit älter sei, als jene der Griechen, hat der Pythagoräer Philo (Philo der Jude) umständlich dargethan; daß sie die eigentliche Quelle sei, auf welche alle griechische Philosophenweisheit zurückgeführt werden müsse, lehrt eine aufmerksame Vergleichung der philosophischen Meinungen und Äußerungen der griechischen Weisen mit den Aussprüchen der alttestamentlichen Schriften. Selbst die mitunter wunderlichen Irrthümer der Griechen erklären sich dann als lediglich Mißverständnisse der in den Offenbarungsbüchern der Hebräer nie-

---

[1]) Strom. I, p. 354 ff.

dergelegten Wahrheiten [1]). So verhält es sich mit der stoischen Lehre von der alles Körperliche durchdringenden und selber auch körperlichen Gottheit. Die Stoiker mißverstanden die Stelle Weish. 7, 24, in welcher von der Alles durchdringenden Weisheit Gottes die Rede ist. Sie nahmen diese erstgeschaffene aller Creaturen für die Gottheit selber, und so erklärt es sich, wie sie Gott für das belebende Weltprincip, für den allverbreiteten Lebensäther, und die Welt für den Leib Gottes, für den von jenem Äther beseelten, erwärmten und gestalteten Stoff halten konnten. Plato dachte hierin besonnener; er spricht allerdings auch von der gestaltlosen Hyle als Weltprincip, und nennt dasselbe kühn genug das *μὴ ὄν*; eben diese Benennung zeigt aber schon, wie tief sie ihm im Range steht, und im Timäus dringt er zu dem Gedanken vor, daß es nur Eine Weltursache gebe. Übrigens kamen die Griechen auf ihre Hyle ohne Zweifel nur durch 1 Mos. 1, 2 (*ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος*). Ein Mißverständniß solcher Art mag es auch gewesen sein, daß Aristoteles im Hinblick auf Psalm 36, 5 das Walten der Vorsehung nur bis zur Mondessphäre herab reichen ließ. Der wahre Sinn der prophetischen Bücher sollte eben erst durch Christus selber erschlossen werden. Plato weiß von den Geistcreaturen, den guten sowol als den bösen; seine Äußerung über die von der Lachesis den Menschen zugewiesenen Schutzgeister erinnert an Matth. 18, 10; was er von den Peinigern der Bösen in der Unterwelt sagt, an Psalm 104, 4. Plato nennt den Menschenleib ein *γήϊνον σκῆνος* der Seele, und erkennt die Verähnlichung der Seele mit Gott als sittliches Ziel des Menschen; man vergleiche damit 1 Mos. 2, 7 und 1 Mos. 1, 26. An 5 Mos. 13, 4 wird man erinnert durch Plato's Forderung, daß uns Gott selbst als Maaß und Regel unserer Handlungen dienen soll. Plato scheint von der göttlichen Dreieinigkeit zu wissen [2]), und spricht von einem göttlichen Vater und göttlichen Sohne; diese Weise zu reden kann er nur aus neutestamentlichen Büchern sich angeeignet haben. Was Plato über den Kampf zwischen Geist und Sinnlichkeit im Menschen sagt, klingt fast, wie Ephes. 6, 12; manche seiner moralischen Vorschriften sind den evangelischen ungemein ähnlich. Ein besonderes Gewicht

---

[1]) Strom. V, p. 699 ff.

[2]) Ep. ad Dionys.; vgl. oben S. 343.

legt Clemens darauf, daß sich bei Plato und bei den Stoikern die Behauptung finde, das Gute bestehe einzig in dem sittlich Schönen (*καλὸν* = honestum), und die Tugend genüge zur Glückseligkeit, in Übereinstimmung mit 5 Mos. 30, 15. 19. 20. Die himmlische Gegenerde der Pythagoräer ist aus Jerem. 3, 19 entnommen. Wir übergehen die sonstigen zahlreichen Zusammenstellungen von Aussprüchen Plato's und anderer Philosophen und älterer griechischer Dichter mit biblischen Ideen und Aussprüchen [1]). Aristobulus, dessen auch 2 Makk. 1, 20 gedacht wird [2]), soll in vielen Schriften zu zeigen versucht haben, daß die peripatetische Philosophie aus Mosaischen und prophetischen Büchern gezogen sei. Clemens sagt nicht, ob und in wieweit ihm diese und ähnliche Relationen glaubhaft erscheinen; jedenfalls aber beweisen sie ihm, daß die gelehrten Griechen die griechische Bildung für ein überliefertes Gut hielten. Und dieß sei denn auch nicht zu bestreiten; es steht fest, daß die jüngeren Philosophen der Griechen aus ihren älteren Vorgängern, und diese aus den Traditionen nichtgriechischer Völker geschöpft haben [3]). Aristoteles und die Stoiker haben sehr Vieles aus Plato entlehnt; Epikur aus Demokrit, Heraklit aus Orpheus, Plato aus Pythagoras, und Pythagoras, Plato, Demokrit, Orpheus aus

---

[1]) So findet er (Strom. VI, p. 688) bei Euripides eine dem Dichter nicht bewußte Hindeutung auf den göttlichen Vater und seinen Sohn, den ewigen Hohenpriester; den Letzteren redet der Dichter an:

Σὺ γὰρ ἔν τε θεοῖς τοῖς οὐρανίδαις
Σκῆπτρον τὸ Διὸς μεταχειρίζων
Χθονιῶν θ' ἅδῃ μετέχεις ἀρχῆς.

[2]) Dieses Aristobulus gedenken auch Eusebius (Praep. evang. VII, 14; VIII, 10), Hieronymus (Chron. 9. Olymp. 157), Cyrillus Alex. (Contr. Julian. IV, p. 134). Von ihm dürften einige der unterschobenen Homerischen, Hesiodischen, Orphischen u. s. w. Verse herrühren, welche von den christlichen Apologeten angeführt werden. Die von Richard Simon, Eichhorn u. A. gegen die geschichtliche Existenz dieses Mannes vorgebrachten Gründe entkräftete Valckenaer: Diatribe de Aristobulo Judaeo, Leyden, 1806 (mit einer Vorrede von Joh. Luzac). Man darf ihn, der c. a. 100 v. Chr. blühte, als einen der ersten alexandrinischen Juden betrachten, welcher die allegorische Auslegung der Mosaischen Bücher in Gang brachte und die hellenische Bildung und Philosophie aus hebräischer Quelle abzuleiten versuchte.

[3]) Strom. VI, p. 732.

fremdländischen Quellen. Die gesammte Moral der Griechen — sagt Clemens an einer anderen Stelle [1]) — hat sich aus den im Moses enthaltenen Lehren entwickelt.

§. 83.

Daß die hellenische Bildung auf den Traditionen einer älteren, nichthellenischen Bildung ruhe, ließ sich unschwer auf überzeugende Art darthun. Für den christlichen Apologeten kam es aber vornehmlich darauf an, zu zeigen, daß die besseren und richtigeren religiösen Erkenntnisse der Griechen und Nichtgriechen aus der Quelle der hebräischen Offenbarungsweisheit geflossen seien. Seit Justin war dieß wol ein stehender Beweisgrund der Apologeten, wurde aber von keinem so ausführlich behandelt, wie von Eusebius, der sich seiner Aufgabe so vollständig, als es nur immer seine gelehrten Mittel zuließen, zu entledigen suchte [2]). Zu dem Ende macht er zuerst auf den auszeichnenden Rang aufmerksam, welchen die Hebräer selbst in der Meinung hellenisch gebildeter Schriftsteller einnehmen; sodann zeigt er, daß die Geschichte und die Schriftdenkmäler der Hebräer in eine Zeit zurückreichen, welche nicht bloß der Blüthe der hellenischen Cultur, sondern selbst dem geschichtlichen Dasein des hellenischen Volkes vorangeht; endlich beweist er, daß einzig bei den Hebräern sich die reinen und lauteren Vorstellungen über religiöse und moralische Wahrheiten finden, und deren Spuren bei anderen Völkern unabweislich auf die Offenbarungsweisheit der Hebräer als den ausstrahlenden Lichtherd jener besseren Erkenntnisse zurückweisen. Den letzteren Punct anbelangend, mußte der Beweis eine Lücke offen lassen, indem immerhin denkbar blieb, daß eine der Religion der Hebräer geschichtlich vorausgehende religiöse Tradition des Menschengeschlechtes in den religiösen und sittlichen Einsichten der Barbarenvölker, von welchen die Griechen zunächst lernten, nachgeklungen habe. Dieser Gedanke war dem christlichen Alterthume nicht fremd; in den Pseudo-Clementinischen Homilien wurde er sogar auf eine der Mosaischen und christlichen Religion derogirende Weise ausgebeutet. Hierauf lange außer Acht gelassen, ist er von der späteren christlichen Wissenschaft wieder aufgegriffen

---

[1]) Strom. II, p. 469.

[2]) Praep. evang., Lib. IX et X.

worden, welche in den, auch in der Heidenwelt nicht ganz erloschenen Traditionen der Uroffenbarung den letzten Halt für die geschichtliche Erklärung der Cultur und Gesittung der außerhalb des Gebietes der Offenbarungsgeschichte stehenden Völker suchte, und nebenbei auch auf die eigenthümlichen erhaltenden Lebensgedanken der einzelnen Kreise der Culturwelt eingieng, um in denselben sowol die vielfältig zerstreuten, aus der Uroffenbarung geretteten Elemente ihrer geschichtlichen Existenz, als auch die in denselben enthaltenen, gleichsam prophetischen Hindeutungen auf die Eine, ganze, volle und erfüllte Wahrheit des Christenthums nachzuweisen. Der altchristlichen Zeit, deren Blick über die Gränzen der klassisch-antiken Culturwelt kaum hinausreichte, fehlte es an dem nöthigen universalgeschichtlichen Überblicke, sowie auch an ruhiger Muße zur Pflege solcher Studien, welche erst auf Grund einer großartig erweiterten Völkerkunde möglich waren, und einen reichen Schatz gelehrter Mittel und Entdeckungen voraussetzten, welcher nur allmählig im Laufe vieler Jahrhunderte gesammelt werden konnte. Demgemäß beschränkt sich auch Augstinus in dem geschichtlichen Theile seines Werkes de civitate Dei auf das räumlich enger begränzte Gebiet der Offenbarungsgeschichte, und zieht die Geschichte der heidnischen Welt nur insoweit herbei, als sie zur Folie der lichten Strömungen der an der Hand der Bibel entwickelten Offenbarungsgeschichte dient, womit allerdings die erste und fundamentalste Aufgabe einer universalgeschichtlichen Betrachtung der zeitlichen Menschheitsentwickelung in mustergiltiger Weise — für einen Geist, wie Bossuet, maaßgebend — gelöst wurde.

Dem gelehrten Eusebius ist es um Anderes und Mehreres zu thun, als dem heiligen Augustinus. Er will, daß die Geschichte und heilige Weisheit der Hebräer als eine auch von hellenischer Gelehrsamkeit gekannte und anerkannte erscheine, und stellt zu dem Ende eine Reihe von Zeugnissen zusammen, welche darthun sollen, daß die Hebräer einsichtsvollen und berühmten Hellenen als ein geistig hochstehendes und namentlich durch tiefe Religiösität ausgezeichnetes Volk erschienen, dessen Sitten, Gebräuche und Institutionen aller Aufmerksamkeit würdig seien. Porphyrius führe aus Theophrast eine Stelle an, welche die Opfer der Hebräer betrifft. Theophrast meint, die Heiden wären kaum zu bewegen, auf eine so gottesfürchtige Art zu opfern, wie die syrischen Juden. Diese

verzehren von dem Opferfleische gar Nichts, sondern weihen es ganz Gott; sie halten während der Opferzeit strenge Fasten, verrichten Gebete und führen erbauliche Gespräche; sie richten ihre Augen himmelwärts, und senden ihre frommen Gedanken und Bitten zu Gott empor. Ungemein günstig ist das Lob, welches Porphyrius den Essäern spendet. Er preist ihre Sittenreinheit, Züchtigkeit, Enthaltsamkeit und Keuschheit, Anspruchlosigkeit, Uneigennützigkeit und Standhaftigkeit gegen ihre Verfolger; die Römer konnten sie in dem Kriege mit den Juden durch keine noch so große Marter zu Thränen oder zu Worten, welche dem grausamen Sieger genehm gewesen wären, bewegen. Sie werden von Kindheit an mit ihren heiligen Büchern und Bräuchen bekannt gemacht, und täuschen sich selten in Dem, was ihnen durch ihre Propheten vorausgekündet ist. Hekatäus von Abdera schrieb ein eigenes Buch über die Geschichte der Juden [1]). Er sagt, daß es bei ihnen viele Städte gebe, unter diesen die vornehmste Jerusalem mit 120,000 Einwohnern. In der Mitte dieser Stadt erhebt sich ein Tempel, 5 Plethra lang, 100 Schuhe breit. Alle Thore sind doppelt. Im Tempel befindet sich ein viereckiger Altar aus großen, ungeglätteten Steinen, 20 Schuhe lang, 12 Schuhe hoch. Daran stößt ein Heiligthum, in welchem ein Altar und ein Leuchter, beide aus Gold, sich befinden, im Gewicht von zwei Talenten; auch wird daselbst Tag und Nacht ein immerwährendes Licht unterhalten. Man sieht daselbst kein Bild, kein Weihgeschenk; keine Gewächse, Haine u. s. w. sind in der Nähe des Tempels anzutreffen. Tag und Nacht sind im Tempel Priester mit Sühnungsacten beschäftiget; sie dürfen im Tempelgebäude keinen Wein trinken. Weiter erzählt Hekatäus von einer Reise am rothen Meere, bei welcher er jüdische Reiter zu Führern hatte. In seiner Begleitung befand sich auch ein Augur, welcher sich während der Reise auf Beobachtung des Vögelfluges verlegte, und einmal von Flug und Richtung eines Vogels die Fortsetzung und Richtung der Reise abhängig machen wollte. Einer der jüdischen Reiter, Mosomamus, ein guter Bogenschütze, zielte auf den Vogel und schoß ihn herunter. Als der Augur sich darüber

---

[1]) Fragmente dieses Buches finden sich bei Josephus Flavius und Eusebius. Eine Zusammenstellung und Commentirung derselben durch Peter Zorn erschien 1730.

höchst aufgebracht zeigte, sagte der Jude: Hätte der Vogel wirklich ein prophetisches Vermögen, so würde er meinen Pfeilen ausgewichen sein; that er es nicht, so ist hinlänglich klar, daß man von seinen Andeutungen den Verfolg der Reise nicht abhängig machen könne. Der Peripatetiker Klearch führt in seiner Schrift de Somno einen philosophischen Juden Hyperochides redend ein, und rühmt die hervorragenden Einsichten desselben; er habe an Klearch und dessen Genossen mehr mitgetheilt, als er empfangen. Clemens Alex. erzählt, daß nach Klearch's Zeugniß Aristoteles mit einem philosophischen Juden verkehrt habe; der Bekanntschaft Numa's mit den Mosaischen Büchern sei es zuzuschreiben, wenn Rom in den ersten 170 Jahren seines Bestandes keine Götterbilder gehabt habe, zufolge eines in Kreise gewisser Eingeweihter mündlich fortgepflanzten Spruches Numa's: Das Höchste und Beste sei nicht in Bild und Wort zu fassen, sondern bloß innerlich im Geiste erreichbar. Ferner führt Clemens aus dem Historiker Megasthenes [welcher zu des Seleukus Nikanor Zeiten lebte [1])] den Ausspruch an: Was die Alten über die Natur sagten und wußten, sei auch den Brachmanen in Indien und den Juden in Syrien bekannt. Weiter citirt Clemens den Juden Aristobulus, einen Peripatetiker, welcher sagt, daß Plato bei Ausarbeitung seines besten Staates unverkennbar auch das jüdische Staatswesen vor Augen gehabt habe; bereits vor Alexander d. Gr. und vor der Perserherrschaft sei das jüdische Gesetz in's Griechische übertragen worden, und man könne nicht zweifeln, daß Plato zufolge seiner bekannten Vielseitigkeit auch von dieser Übersetzung Notiz genommen [2]). Der Pythagoräer Numenius sagt schlechtwegs: Was ist Plato anders, als der attisch redende Moses? Im ersten Buche seiner Schrift de summo bono bemerkt Numenius: „Wer diesen Gegenstand nach Plato's Art behandeln will, hat zur Ergänzung auch auf Pythagoras zurückzugreifen, und weiter bezüglich der Opfer, Riten, Bräuche, welche Plato empfiehlt, Dasjenige zu berücksichtigen, was bei den Brachmanen, Juden, Magiern, Ägyptern von Alters her in Übung ist." Im dritten Buche erwähnt Numenius des Moses, den er Musäus nennt, in auszeichnender

---

[1]) Des Megasthenes und seiner indischen Geschichte gedenkt auch Josephus Flavius in seinen Alterthümern (d. i. Libris contra Appionem).

[2]) Vgl. dagegen Augustinus Civ. Dei VIII, 11.

Weise, wenn er sagt, daß ihm rücksichtlich der auf sein Gebet über die Ägypter verhängten Plagen einzig die beiden größten aller Zauberer, Jamnes und Mambres, gewachsen waren. Der Dichter Chörilus erwähnt unter den verschiedenen Völkern, welche an dem Kriegszuge des Xerxes wider die Griechen Theil nahmen, auch die Juden: *γένος θαυμαστὸν ἰδέσθαι.* Porphyrius läßt im ersten Buche seines Werkes de philosophia oraculorum Apollo der Weisheit der Hebräer Zeugniß geben; sie und die Ägypter hätten mit anderen Völkern des Morgenlandes jenen einzig wahren Weg gewandelt, von welchem die Griechen vielfach abgeirrt seien. Steil und voll Mühen sind die Wege aufwärts zu den Himmlischen:

Ἃς πρῶτοι . . . . . ἔφηναν
Οἱ το καλὸν πίνοντες ὕδωρ Νειλώτιδος αἴης·
Πολλὰς καὶ Φοίνικες ὁδοὺς μακάρων ἐδαήσαν,
Ἀσσύριοι, Λυδοίτε, καὶ Ἑβραίων γένος ἀνδρῶν.

Noch ausschließlicher lautet der schon öfter citirte Spruch des Orakels:

Μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίαν λάχον, ἠδ' αρ' Ἑβραῖοι, κ. τ. λ.

In einem anderen Ausspruche Apoll's werden um ihrer astronomischen Weisheit willen belobt die Chaldäer und die

. . . . . . αριζήλητοι Ἑβραῖοι.

Die Kunde von dem in den Mosaischen Büchern erzählten Diluvium und von der Arche Noä hat sich auch bei den Heiden erhalten. Josephus Flavius citirt als Beleg hiefür den Berosus, den Hieronymus von Ägypten, der die Urgeschichte der Phönizier schrieb, den Mnaseas u. A. Berosus sagt, daß noch zu seinen Zeiten ein Stück von der Arche aufbewahrt worden sei, und daß man davon Harztheilchen abschabte, um sie bei Sühnopfern zu verwenden. Auch Nikolaus von Damask[1]) erwähnt des Diluv's, der Arche und eines armenischen Berges; auch er spricht davon, daß man Stücke des diluvianischen Fahrzeuges lange aufbewahrt habe[2]). Nach Abydenus (einem Schüler des Berosus) berichten auch die alten Schrift-

[1]) Nikolaus von Damask, ein peripatetischer Philosoph, Poet und Historiker, der zu Kaiser Augustus' Zeiten lebte, und an dessen Hofe, wie auch an jenem des Königs Herodes d. Gr., wol gelitten war.

[2]) Vgl. Theophilus ad Autolyc. III, 19.

denkmale der Meder und Assyrer von diesem Ereigniß. Es wird nebst Anderem der dreimaligen Aussendung von Vögeln aus der Arche gedacht; ferner wird erzählt, daß man aus den Trümmern der Arche Amulete verfertiget habe, welche von den Eingebornen getragen wurden.

Weiters bringt Josephus aus heidnischen Schriftstellern Zeugnisse für das lange Leben der Patriarchen vor. Er citirt einen Manetho, Berosus, Hieronymus von Ägypten, Molus, Hestiäus (die drei Letztgenannten sind Bearbeiter der phönizischen Geschichte), Hesiod, Hekatäus u. s. w. Einige derselben bezeugen eine tausendjährige Dauer der ältesten Menschengeschlechter.

Der babylonische Thurmbau wird von Abydenus erwähnt. Da der Bau schon nahe an den Himmel reichte, haben ihn die Götter mit Hilfe der Winde zerstört, und die Erbauer unter seinen Trümmern begraben, aus welchen das heutige Babylon erbaut worden. In den Sibyllinischen Büchern wird Ähnliches erzählt.

Auch Abraham ist den heidnischen Schriftstellern bekannt. Berosus nennt ihn zwar nicht mit Namen, bezeichnet ihn aber ganz deutlich, wenn er sagt, daß bei den Chaldäern 10 Menschenalter nach der Sündfluth ein Mann lebte, ausgezeichnet durch seinen frommen Wandel und mit der Erkenntniß himmlischer Dinge begabt. Hekatäus schrieb ein ganzes Buch über ihn. Nikolaus von Damask spricht von einem Abraames, welcher zuerst in Damask herrschte, wohin er aus Chaldäa mit einem Kriegsheere gekommen war. Von da begab er sich nach Chananäa, dem heutigen Judäa; in der Gegend von Damask lebt noch immer sein Andenken, und ein Flecken führt seinen Namen. Hierauf zog er nach Ägypten, um die Lehre der ägyptischen Priester kennen zu lernen; er gedachte dieselbe entweder selbst anzunehmen, oder, wofern er sie als falsch befände, die Priester zu widerlegen. Er verkehrte viel mit ihnen, und sie gewannen eine hohe Meinung von ihm; er machte sie mit der Arithmetik und Astrologie bekannt, von welcher sie früher Nichts gewußt hatten. Eupolemus erzählt, daß Abraham von Chaldäa nach Phönizien ausgewandert sei und die Phönizier mit der astronomisch bestimmten Dauer der Monde und Jahre bekannt gemacht habe. Als die Phönizier von den Armeniern besiegt, und Abra-

ham's Neffe in die Gefangenschaft abgeführt worden war, so habe Abraham mit seiner Schaar sich aufgemacht, und die Niederlage der Phönizier an ihren Feinden gerächt. Im Tempel der Stadt Argarize (d. i. Berg des Allerhöchsten) empfieng er Geschenke von dem Priester Gottes Melchisedek, welcher daselbst König war. Hungersnoth bewog ihn, nach Ägypten auszuwandern. Der König der Ägypter, welcher nicht wußte, daß Abraham's Schwester zugleich seine Gattin wäre, wollte sich dieselbe als Gattin aneignen. Eine plötzlich ausbrechende Pest und andere befremdliche Umstände bewogen ihn, seine Wahrsager zu befragen, welche ihm entdeckten, daß Abraham's Schwester zugleich dessen Gattin wäre, und die widerrechtliche Aneignung derselben Ursache des über das Land hereingebrochenen Unglückes wäre. Abraham unterwies, wie früher die Chaldäer, so nun die ägyptischen Priester in der Astronomie; jedoch nicht er, sondern Henoch ist der eigentliche Erfinder dieser Wissenschaft. Henoch sei mit Atlas gleichbedeutend, und sein Sohn Mathusalem habe von den Engeln Gottes Alles gelernt, dessen Kenntniß uns überliefert worden ist. Artapan erzählt, daß Abraham wieder nach Syrien zurückgewandert, der größere Theil seines Stammes jedoch in Ägypten zurückgeblieben sei. Der Polyhistor Melon sagt, Abraham hätte zwei Frauen gehabt, eine aus seiner Verwandtschaft, und eine Ägypterin, die früher Sclavin gewesen. Mit Letzterer habe er zwölf Söhne gezeugt, welche nach Arabien gewandert, dieses Landes sich bemächtiget und die Herrschaft über dasselbe unter sich getheilt hätten; die zwölf Könige Arabiens hätten bis auf den heutigen Tag die Namen der ersten Gründer dieser Dodekarchie beibehalten. Der Polyhistor Alexander sagt nach des Josephus Flavius Berichte, daß Abraham von der Ketura drei Söhne erhalten hätte, Afer, Assur und Afranes. Von Assur hätte Assyrien, von den beiden anderen Africa den Namen erhalten. Diese hätten sich dem Herkules auf dessen Zuge wider Lybien und wider Antäus angeschlossen; Herkules hätte eine Tochter des Afranes zur Frau genommen. In ähnlicher Weise werden aus den genannten und anderen Schriftstellern Zeugnisse über die übrigen bedeutendsten Vorfahren und Männer des hebräischen Volkes, über Isaak, Jakob, Moses, David, Salomo u. s. w. beigebracht. Job wird von Aristäas als ein Sohn Esau's bezeichnet. Über das Leben und die Thaten Mosis bringt Eusebius weitläufige Bruchstücke aus der Tra-

gödie des Ezechielus bei[1]). Aus Eupolemus entlehnt er mehrere Briefe, welche zwischen Salomo und den Königen von Ägypten und Tyrus in Angelegenheiten des von Salomo unternommenen Tempelbaus gewechselt worden sein sollen. Eben derselbe Eupolemus erzählt, daß der König Jojakim den Propheten Jeremias lebendig verbrennen lassen wollte, weil dieser den Baalsdienst verdammte; der Prophet habe die Drohung des Königs mit der Weissagung erwidert, daß die abtrünnigen Juden zur Strafe den Babyloniern das Feld bestellen und Canäle würden graben müssen. Als Nabuchodonosor von der Weissagung des Propheten erfuhr, machte er sich mit einem gewaltigen Heere auf, und eroberte Jerusalem, woraus er alle Schätze und den König selber gefangen wegführte, und einzig die Bundeslade mit den Gesetzestafeln zurückließ, welche unter der Obhut des Propheten blieben.

Das Angeführte beweist so viel, daß die Juden auch in der Meinung der gebildeten Griechen Anspruch auf die Geltung eines achtungswürdigen Volkes hatten. Sie sind unter jene Völker zu zählen, von welchen die Griechen alle ihre Künste, Kenntnisse, Einrichtungen entlehnt haben. Nichts haben die Griechen durch sich selbst erfunden[2]); ihre eigenen Schriftsteller bezeugen, daß nicht nur ihre berühmtesten Weisen zum großen Theile geborne Nichtgriechen waren oder wenigstens ihre Kenntnisse von fremdländischen Völkern entlehnten, sondern, daß sie auch Dasjenige, was zum Nutzen und zur Bequemlichkeit des täglichen Lebens dient, von älteren Culturvölkern entlehnt oder gelernt haben[3]). Demnach legt sich der Schluß

---

[1]) Wann Ezechielus gelebt habe, ob vor oder nach Christi Geburt, ist ungewiß. Fragmente aus seiner Tragödie vom Auszuge Israels aus Ägypten finden sich auch bei Clemens Alex. und Eusthathius. Sie erschienen, durch Morellus gesammelt, in griechischen und lateinischen Versen, zu Paris 1580.

[2]) Vergl. Clemens Alex. Strom. I, p. 361 ff., ed. Potter; ferner oben S. 150. 260. 266.

[3]) Es ist nicht nöthig — bemerkt Cyrillus Alex. gegen Julian —, den Juden den Ruhm zu vindiciren, daß die Griechen von ihnen ihre weltlichen Künste und Fertigkeiten gelernt hätten; man möge in Plato's Schrift De anima nachsehen, um zu erfahren, was dieser Weise von dergleichen Künsten und von jenen Wissenschaften und Fertigkeiten halte, welche lediglich das Niedere, Sinnliche, Stoffliche zum Gegenstande haben. Contr. Julian. V, p. 178 ff.

nahe: Sind die Hebräer älter als die Griechen, und zeigt sich in den besseren Einsichten der Letzteren eine Übereinstimmung mit den Ersteren, so muß das Bessere in den Einsichten der Griechen zuletzt aus hebräischer Quelle geflossen sein. Eusebius vermuthet, daß selbst das griechische Alphabet mittelbar aus dem hebräischen abzuleiten sein dürfte [1]); die fast gleichlautenden Benennungen von א und α, ב und β, ג und γ, צ und ζ, ח und τ u. s. w. scheinen ihm darauf hinzudeuten.

§. 84.

Das in diesen Ausführungen vorausgesetzte Alter der hebräischen Weisheit galt den heidnischen Gegnern der christlichen Apologeten keineswegs als eine ausgemachte Sache; und so war es denn nothwendig, die frühe Entstehungszeit der heiligen Schriften der Hebräer, namentlich der Mosaischen Bücher, auf überzeugende Art sicher zu stellen. Dahin gehören die chronologisch-geschichtlichen Nachweisungen der altchristlichen Apologeten [2]) über die Zeit, zu welcher Moses lebte. Eusebius führt in weitläufigen Auszügen die Ergebnisse der chronologischen Untersuchungen eines Josephus Flavius [3]), Tatianus [4]), Julius Africanus [5]), Clemens Alex. [6]) vor, und fügt, unter nebenhergehender Berufung auf eigene ausführliche Arbeiten hierüber [7]) die Ergebnisse seiner Forschungen an. Josephus

---

[1]) Vgl. Cyrillus Alex. Contra Julianum, Lib. VII, p. 231.

[2]) Bereits bei Justinus M. (Coh. ad Graecos, c. 8 ff.) und Theophilus (ad Autolyc. III, c. 20 ff.) finden sich solche Nachweisungen.

[3]) Vgl. Josephus, Lib. I, contr. Appion.

[4]) Vgl. Tatianus contr. Graecos c. 31 ff. Siehe oben S. 151.

[5]) Des Julianus Africanus *Χρονογραφῶν πέντε σπουδασμάτα* (eine Chronik von Adam bis auf Alexander Severus) sind den späteren Zeiten in den daraus entlehnten, größtentheils wortgetreuen Anführungen bei Eusebius, Syncellus u. s. w. erhalten geblieben.

[6]) Strom. I, p. 377 ff. (ed. Potter).

[7]) *Χρονικὸς Κανών* als zweiter Theil der *Παντοδαπὴ Ἱστορία*, deren griechischer Originaltext bloß in Bruchstücken bei Syncellus erhalten blieb. Neben einer lateinischen, verstümmelten Übersetzung des Werkes durch Hieronymus existirt auch noch eine armenische, welche a. 1787 zu Constantinopel aufgefunden und 1818 durch den Mechitaristen Aucher zu Venedig veröffentlicht wurde.

Flavius beruft sich auf Manetho, welcher aus ägyptischen Quellen darthut, daß die Israeliten (Hykaussos = Sclavenhirten) 393 Jahre früher, als Danaus nach Argos kam, aus Ägypten ausgezogen seien. Tatian entlehnt aus den Annalen des ägyptischen Priesters Ptolomäus die Angabe, daß Moses die Israeliten unter Amasis, dem Zeitgenossen des Inachus, aus Ägypten geführt, Inachus aber 20 Generationen vor dem trojanischen Kriege gelebt habe. Daß Moses ein Zeitgenosse des Inachus gewesen, ist eine stehende Angabe der Apologeten, und findet sich bei Justinus, Theophilus, Tertullianus, Clemens Alex., Origenes, Eusebius. Es fragt sich aber weiter, wie viele Jahre eine Menschengeneration in sich fasse. Tatian und Clemens nehmen 20 Jahre an, und eruiren demnach einen Zeitraum von 400 Jahren zwischen den Zeiten Mosis und des trojanischen Krieges. Eusebius aber rechnet auf 100 Jahre 3 Menschengenerationen, und setzt gleich Augustinus [1]) Moses nicht mit Inachus, sondern mit dem späteren Cekrops gleichzeitig. Damit weicht nun Eusebius auch von Julius Africanus ab, welcher Moses zum Zeitgenossen des Ogyges macht, und die ägyptischen Plagen (Hagel und Überschwemmungen) mit der Ogygischen Fluth in causalen Zusammenhang setzt. Denn von Ogyges bis auf Cekrops verfloßen nach des Julius Angabe 189 Jahre. Julius Africanus geht in seinen Untersuchungen von der Angabe attischer Chronographen aus, welchen zufolge von der Ogygischen Fluth bis zum ersten Jahre der ersten Olympiade 1020 Jahre verfloßen; von da bis zum ersten Jahre des Cyrus verstrichen 217 Jahre. Nun ist das erste Jahr des Cyrus das Schlußjahr der babylonischen Gefangenschaft der Juden, die nach biblischen Angaben in das Jahr 1237 nach dem Auszuge der Israeliten aus Ägypten fällt. 1237 ist die Summe der ebenerwähnten Jahre 1020 + 217: mithin fallen Mosis und Ogygis Zeiten zusammen. Eusebius geht von der allgemein angenommenen Thatsache aus, daß Jesus im 15ten Jahre des Kaisers Tiberius das Evangelium zu predigen anfieng. Von Tiberius bis zum zweiten Regierungsjahre des Darius und bis zur Wiedererbauung des Tempels zu Jerusalem verfloßen 548 Jahre, von da bis zum ersten Jahre der ersten Olympiade 256 Jahre, also so viele Jahre, als von der Wiedererbauung des

[1]) Civ. Dei XVIII, 8.

Tempels bis auf das fünfzigste Regierungsjahr des Königs Osias rückwärts gezählt werden. Von da an bis auf die Zerstörung Troja's rechnen die griechischen Chronologen 408 Jahre; in der hebräischen Geschichte kommt man, 408 Jahre rückwärts gezählt, auf das dritte Jahr des Richters Labdon. Von da an wieder 400 Jahre rückwärts gerechnet, führen die griechischen Angaben auf Cekrops, die biblischen auf Moses. Die geschichtliche Priorität des Inachus vor Moses wurde von den späteren Chronologen [1]) als richtig erkannt, Mosis Zeitalter aber als ein von Eusebius zu hoch hinaufgerücktes gefunden.

§. 85.

Moses war der von Gott erwählte Gründer und Gesetzgeber des jüdischen Staates, welcher unter mannigfaltigen Schicksalen und Wechselfällen so lange dauern sollte, bis seine Zeiten erfüllt, und die durch die Mosaischen Institutionen vorbedeutete Wahrheit und Ordnung des christlichen Heiles und Lebens in ihre geschichtliche Wirklichkeit eingetreten wäre. Er war aber nicht bloß ein großer Gesetzgeber und Herrscher — bemerkt Eusebius [2]) —, sondern auch ein gotterleuchteter Weiser, in dessen Schriften der Nachwelt die Grundlehren jener heiligen Weisheit überliefert worden sind, welche sich in seinem Stamme und Volke von Geschlecht zu Geschlecht auf seine Zeiten vererbt hatte. Die Fundamentalsätze dieser heiligen Weisheit sind die Lehren von dem Einen Gotte als Schöpfer, Gesetzgeber und Regierer der Welt, und von dem geistbegabten, nach Gottes Bilde geschaffenen, und demzufolge auch zur Verähnlichung und beseligenden Gemeinschaft mit Gott bestimmten Menschen. Gott ist der Urheber aller Dinge, des Himmels und der Erde, und alles Dessen, was Himmel und Erde in sich fassen: 1 Mos. 1, 1; 2, 4; er ruft sie in's Sein, sein Wille erhält sie, ordnet und vertheilt sie, schreibt ihnen vom Anbeginn die Gesetze ihres Wirkens vor, und ist allenthalben durch sein göttliches Auge als ihr höchster Lenker gegenwärtig. Unzählige Stellen aus den Mosaischen Büchern, sowie aus jenen der nachfolgenden Propheten bestätigen diese Auffassung:

---

[1]) Vgl. Petavius, Rationar. temp., P. I, Lib. I, c. 4.

[2]) Praep. evang., VII, 9 ff.; VIII, 13. 14.

1 Mos. 14, 19. 22; 24, 3. 7; Jerem. 23, 24; Jesai. 40, 12. 22. 26; 42, 5; 44, 24; Psalm 138, 7. Man halte diese Aussprüche mit den Lehren der heidnischen Philosophen zusammen, welche Gott läugnen, oder die Gestirne oder das Licht der Gestirne für Gott halten, eine göttliche Weltregierung entweder gar nicht oder doch nur in beschränktem Sinne zugeben, die Ewigkeit der Welt behaupten u. s. w. Der hebräische Philosoph Philo hat es sich solchen Meinungen gegenüber zur besonderen Aufgabe gemacht, die zeitliche Entstehung der Weltdinge und das Walten der göttlichen Providenz als richtender und vergeltender Macht nachzuweisen.

Da der anfanglose und ungezeugte Gott — fährt Eusebius fort — über jede Vermischung und Berührung mit den Dingen erhaben ist, so wirkt er nicht unmittelbar selber, sondern mittelst einer aus ihm gezeugten congenialen Kraft und Natur, die als zweites Princip von ihm als ersten Princip hervorgeht. Dieses Princip heißt in der hebräischen Lehrweisheit Logos, Sophia, Kraft Gottes. Vgl. Job 28, 20; Psalm 32, 6; Sprichw. 8, 12. 22; Weish. 6, 24; 7, 22; 8, 1. In ihm wurde Gott den Frommen der alten Zeit sichtbar; es wird als von Gott zu sendender Arzt der Seelen bezeichnet Psalm 106, 20; 147, 4. Es ist das Wort, durch welches Gott sprach, als er am Anfange die Dinge schuf 1 Mos. 1, vgl. Psalm 32, 9, und welches mit Gott dem Vater gleiche Herrlichkeit genießt Psalm 109, 1. Philo nennt dieses zweite Princip den erstgebornen Sohn Gottes (vgl. Psalm 109, 4), und postulirt es [1]) als ein nothwendig zu denkendes, indem keine andere, als eine göttliche Kraft ausreichen könne, das unermeßliche Weltganze bewältigend zu ordnen, die einander widerstrebenden Kräfte desselben zum einträchtigen Wirken zu verbinden, und den Gesetzen der Harmonie und Schönheit siegreich zu unterwerfen. Der Logos erscheint ihm in dieser Beziehung dem Statthalter eines großen Königs ähnlich [2]). Die Gottähnlichkeit der vernunftbegabten Seele hat für ihn nur unter der Voraussetzung einen Sinn, daß eine vom ungezeugten, über jede Ähnlichkeit mit irgend einem geschaffenen Dinge erhabenen Vater zu unterscheidende göttliche Urvernunft (Weltvernunft) existirt, deren Bild eben in der Menschenseele abgedrückt ist.

---

[1]) In seiner Schrift De agricultura, Lib. 2dus.

[2]) O. c., Lib. 1.

Aristobulus sagt, daß einige Peripatetiker von der göttlichen Weisheit als einer Leuchte gesprochen hätten, welche die ihr Folgenden von aller Störung und Verwirrtheit frei erhalte; die dieser Äußerung zu Grunde liegende Idee stimme mit der ungleich deutlicheren Beschreibung zusammen, welche in Salomo's Büchern über die göttliche Weisheit gegeben werde.

Wie das ungezeugte Princip in den Sohn die Fülle seines Wesens ergießt, so dieser in jene göttliche Kraft, welche von den hebräischen Theologen der heilige Geist genannt wird, und zum Sohne sich verhält, wie der Sohn zum Vater. Der Geist verhält sich zum Sohne, wie der Mond zur Sonne, der Sohn zum Vater, wie die Sonne zum unsichtbaren Lichte, welches für jedes geschöpfliche Auge nur finstere Nacht ist. Nur dem Geiste, welcher die Propheten erleuchtet hat, sagen die hebräischen Theologen, theilt der Sohn oder das zweite Princip alle seine Vollkommenheiten mit, den Himmelsgeistern aber theilt er sich in den mannigfaltigsten und verschiedensten Weisen, nach allen Arten und Graden seiner Mittheilbarkeit mit, so daß diese, den Sternen des Himmels vergleichbar, auch gleich denselben an Größe, Leuchtkraft und Rangstellung verschieden sind. Der sichtbare Himmel ist ein Bild des unsichtbaren Geisterhimmels, und wir können uns die Wunder des letzteren nur durch die vom Anblicke des sichtbaren Himmels entlehnten Bilder vergegenwärtigen. Unzählbar sind die Schaaren der himmlischen Lichtgeister (Dan. 7, 10); Gott allein zählt sie und nennt sie alle mit Namen. (Psalm 146, 4).

Neben jenem Reiche des ewigen Lichtes, in welchem dem ewigen Vater endloser Preis tönt (Psalm 148, 1 ff.), läßt die hebräische Theologie vor unseren Blicken die bodenlosen Tiefen des dämonischen Nachtreiches sich aufthun, welches durch den Sturz der wider Gott empörten Himmelsgeister entstanden ist (Jesai. 14, 12). Einen kleinen Theil dieser gefallenen Engel läßt Gott zeitweilig in der sublunaren Luftsphäre hausen, damit die Frommen der Erde als rüstige Athleten im heldenmäßigen Kampfe wider das Böse sich üben mögen. Psalm 91, 13 (nach der Vulg. 90, 13).

Ebenso erhaben und wahr, wie die Lehren der hebräischen Theologie und Kosmologie, sind die Aufschlüsse der hebräischen Weisheit über den Menschen. Philo weist unter Berufung auf 1 Mos. 2, 7 die falsche Lehre griechischer Philosophen zurück, nach

welcher der menschliche Geist ein Äthertheilchen oder Ätherfunke wäre; er ist etwas Höheres, er ist unkörperlich, himmlischer Natur, und trägt als echte Münze das Gepräge des göttlichen Logos an sich. Die körperliche Organisation und Gestalt des Menschen versichtbart nach Philo in entsprechender Weise dieses edle Wesen des inneren geistigen Menschen. In dieser seiner himmlischen Lichtnatur, erklären die hebräischen Weisen, ist das Vermögen des Menschen begründet, die irdischen und sichtbaren Dinge zu erkennen, und zum Gedanken der unsichtbaren, ewigen, göttlichen Dinge sich zu erheben; in Kraft dieser seiner Geistanlage ist er für die Liebe zur Weisheit, Gerechtigkeit und allen anderen Tugenden empfänglich. Die heiligen Schriften der Hebräer erklären, was der Mensch anfangs war, und was er durch den Sündenfall geworden; sie weisen auf die Nothwendigkeit seiner Restitution in den ursprünglichen Stand der Unschuld, Heiligkeit und beseligenden Gottesgemeinschaft hin, durch deren Verlust der Mensch dem zeitlichen Todesloose anheimgefallen — und deuten unverkennbar auf Denjenigen hin, durch welchen dieses Werk der Wiedererneuerung und Wiederherstellung gewirkt werden sollte (vgl. §§. 8 u. 14.).

In dieser kurzen Charakteristik der hebräischen Theologie und Weisheitslehre sind nun auch schon theils unmittelbar, theils mittelbar alle besonderen Lehrpuncte enthalten, welche von den christlichen Apologeten der heidnischen Religion und Philosophie gegenüber speciell zu erörtern waren.

§. 86.

Den Bekennern der heidnischen Religion gegenüber hatten die christlichen Apologeten speciell folgende vier Lehrpuncte des christlichen Glaubens zu vertreten:

1. Die Einheit Gottes.
2. Die Dreiheit der Personen in Gott.
3. Die Menschwerdung des ewigen Wortes Gottes.
4. Die Auferstehung der Todten.

Die Lehre von dem Einen Gotte und Schöpfer aller Dinge wurde in mehrfacher Weise begründet. Zunächst legten die Vertheidiger des christlichen Monotheismus auf die Thatsache Nachdruck, daß die Weisen unter den Heiden selber zum mindesten den rohen

Polytheismus des heidnischen Volksglaubens verwarfen, oder demselben doch nur zum Scheine Huldigungen darbrachten; die philosophischen Umdeutungen desselben widersprächen dem geschichtlichen Ursprunge und der ursprünglichen Bedeutung des heidnischen Göttercultes, und führten aus dem Gebiete der Religion auf jenes der Physik hinüber, über deren ursprüngliche rohsinnliche Erklärungsgründe sich die bessere Philosophie der Hellenen unter dem Einflusse der religiösen Traditionen vorhellenischer Zeiten wenigstens bis zur Anerkennung einer höchsten unsinnlichen Weltursache erhoben habe. Zu näheren Erörterungen über Wesen und Eigenschaften kam es erst im Kampfe mit den von der heidnischen Philosophie beeinflußten Anschauungen der Manichäer und Gnostiker. Wol aber dachten die Vertheidiger des christlichen Glaubens dem Heidenthume gegenüber an überzeugende Beweise für die Einheit Gottes, und der Erste, bei welchem wir auf einen stricten Vernunftbeweis für diese Wahrheit stoßen, ist Athenagoras [1]. Origenes [2], Athanasius [3] und Lactantius [4] argumentiren aus der unverkennbaren Einheit und Zusammenstimmung des Weltganzen für die Einheit Gottes. Minucius Felix [5] und Cyprian [6] nahmen für die höchste Weltleitung die Einheit und Untheilbarkeit der Gewalt in Anspruch. Magnes [7] dringt darauf, den höchsten Weltregenten, welcher *κυρίως* und *ὄντως* Gott ist, zu unterscheiden von den Engeln, welche *αρχόμενοι θεοί* sind. Wer das Sein Gottes annimmt — lehrt Gregor von Nyssa [8] —, muß auch zugeben, daß Gott nur Einer sei. Er wird nämlich nicht läugnen können, daß Gott in jeder Beziehung vollkommen sein müsse. Sollten nun mehrere Götter sein, so müßten sie in Dem, was sie vollkommen macht, einander so gleichen, daß sie in dieser Hinsicht nicht unterscheidbar wären. Da nun aber eben das Vollkommen-

---

[1] Leg. pro Christ., c. 8. Vgl. oben §. 35.

[2] Contra Celsum I, 23. Vgl. oben S. 178.

[3] Contra gentes, c. 37—39. Vgl. oben §. 47.

[4] Inst. div. I, 3.

[5] Octavius, c. 8. Vgl. oben §. 41.

[6] De idol. van., c. 5.

[7] Vgl. die in Pitra's Spicil. Solesm. Tom. I, p. 308 ff. mitgetheilten Bruchstücke aus der Disputation des Magnes mit einem peripatetischen Philosophen. Näheres über Magnes bei Pitra a. a. O. p. 544 ff.

[8] Oratio catechetica, Prooem.

sein die Proprietät des göttlichen Seins im Unterschiede von jedem anderen Sein ausmacht, so coincidirt es mit dem Gottsein, und es läßt sich daher ebenso wenig eine Mehrheit des Gottseins, als eine Mehrheit des Vollkommenseins unterscheiden.

§. 87.

Die Lehre vom Wirken Gottes nach Außen veranlaßte die christlichen Apologeten zur Hervorkehrung der Bedeutung, welche die Dreieinigkeitslehre für das christliche Denken habe. Die Heiden können den Gedanken des Geschaffenseins der Dinge nicht fassen — hebt Theophilus hervor — weil sie die biblische Lehre vom Logos nicht kennen; Hesiod kann, selbst das uranfängliche Chaos zugegeben, nicht sagen, wodurch die Dinge aus dem Chaos geworden sind, welches nach ihm allen Göttern vorausgeht. Für den Christen bedeutet der Logos das Wort der göttlichen Macht, durch welches die Dinge und die Materie, aus welcher sie geworden, schöpferisch hervorgebracht worden sind. Das Walten Gottes in den geschaffenen Geistern durch innere Erleuchtung ist auf den heiligen Geist zurückzuführen, von welchem die Schrift sagt, daß er durch die Propheten geredet hat.

Man hat, um die speculative Trinitätslehre der ersten griechischen Väter richtig zu würdigen, im Auge zu behalten, daß sie nicht die immanenten Wesensverhältnisse Gottes als solche zum Gegenstande ihres Nachdenkens machten, sondern auf die göttliche *τριὰς* [1]) nur insoferne sich bezogen, als es ihnen um Nachweisung eines zureichenden Grundes des von den Heiden gar nicht, oder nur falsch und halb erklärten Seins der Dinge und des Weiseseins (religiösen Erkennens) der Menschen zu thun war. Die Prädicate: Uranfang (*ἀρχή*), Macht, Weisheit, welche Theophilus Gott beilegt, wollen kein exacter Ausdruck, sondern bloß eine analogische Verdeutlichung des göttlichen Ternars sein [2]); und der jenen drei Prädicaten zu

---

[1]) Ein zuerst bei Theophilus (ad Autol. II, 15) vorkommender Ausdruck.

[2]) Daß Theophilus eigentlich nur die den drei Personen in Gott appropriirten Eigenschaften des allen Drei gemeinsamen Wesens im Auge hat, erhellt z. B. aus folgender Stelle: *Ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων.* Ad Autol. II, 15.

Grunde liegende Gedanke ist die Unterscheidung zwischen dem In-Sich-Ruhen und Nach-Außen-Wirken Gottes, welcher Unterscheidung in specieller Beziehung auf die erste Processio in Gott die Unterscheidung zwischen dem λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός entspricht [1]. Die Unterscheidung zwischen dem In-Sich-Ruhen und Nach-Außen-Wirken Gottes dient den ersten christlichen Apologeten dazu, dem heidnischen Verstande, welchem mit dem Begriffe vom einzig wahren Gotte auch der Gedanke der göttlichen Wirksamkeit und die Beziehung alles geschöpflichen Seins und Lebens auf Gott als höchsten Grund und letztes Ziel abhanden gekommen war, alles dieses wieder nahe zu bringen, und in ihm den Gedanken, nicht bloß des Einen, sondern auch des lebendigen Gottes wieder zu erwecken. Durch sein Wirken in Kraft des Logos offenbart sich Gott als den Urgrund, als den lebendigen Verursacher aller Dinge; durch das Wirken des Geistes, der die Menschen weise macht, werden die Menschen auf Gott als ihr letztes und höchstes Strebeziel wieder hingelenkt. Diese nach Außen fallende Lebensbethätigung Gottes ist aber nur unter Voraussetzung einer inneren Lebendigkeit des göttlichen Wesens denkbar; Gott muß das Wort der Macht (d. i. den Logos) und den Geist der Weisheit, die sich nach Außen offenbaren, in sich selbst haben; beide sind etwas innerlich in Gott Hervorgebrachtes, Göttliches und vor allem Geschöpflichen Seiendes, d. i. Allem, was einen Anfang hat, Vorausgehendes. Den Gedanken, daß Gott in der Hervorbringung des Sohnes und Geistes sich selbst offenbar werde, hat man allerdings bei den alten Apologeten nicht zu suchen; dieser Gedanke gehört dem heiligen Augustinus an, und wurde von ihm nicht im Gegensatze zu heidnischen Gegnern, sondern aus dem Geiste der christlichen Lehre heraus entwickelt. Bei den ersten Apologeten trat nur so viel hervor, als im Gegensatze zu heidnischen Anschauungen zu betonen war; und man wird nicht verkennen, daß ein Justinus, Theophilus und selbst Tatianus eben nur auf die Hinterlage der biblisch-kirchlichen Lehre sich stützten, wenn sie in Vater, Sohn und Geist drei unterschiedene Wirkende, also drei Subjecte erkannten. Sie lehren weiters, daß die beiden vom Vater zu unterscheidenden Wirkenden bei Erschaf-

---

[1] Ad Autol. II, 10.

fung der Dinge schon waren[1]); wenn sie demnach das eine oder andere Mal durch gewisse Ausdrucksweisen den Schein erzeugen, als ob ihnen der Hervorgang der Personen aus dem Vater mit dem Schöpfungsbeschlusse des Vaters zusammenfiele, so muß man dafürhalten, daß sich ihrem speculirenden Denken eine einseitige Identification der göttlichen Conception des Weltgedankens mit der Conception des Sohnes, der eingebornen Weisheit des Vaters unterschob; oder vielmehr, daß sie nicht sonderten, was zu sondern war, um eine dem biblisch-kirchlichen Bekenntnisse adäquat congruirende Erklärung der Dreieinigkeit zu gewinnen. Dieß machten sie sich ihren heidnischen Gegnern gegenüber auch nicht zur eigentlichen Aufgabe; erst im Kampfe gegen die falschen Vorstellungsweisen der Häretiker trat bei den rechtgläubigen Lehrern das Bestreben hervor, den in der biblisch-kirchlichen Glaubenshinterlage enthaltenen Lehrgehalt sich auch mit reflexiv durchgebildeter begrifflicher Correctheit zu verdeutlichen, und verschiedenen, das biblisch-kirchliche Bekenntniß entstellenden oder alterirenden Ausdrucks- und Vorstellungsweisen zu begegnen. Den Apologeten war nur darum zu thun, die christliche Dreieinigkeitslehre als eine solche darzustellen, welche mit der Lehre von der Hervorbringung der Dinge und der religiösen Heiligung des Menschen in engster Verbindung stehe. Daher der natürliche Zug ihres Denkens, die Erklärung des Mysteriums mit der Conception des göttlichen Weltgedankens, die allerdings auch eine Conception der göttlichen Weisheit ist, in Verbindung zu bringen. Daher dann auch der Gebrauch der Benennung „Geist" vom Sohne[2]), und die Benennung „Weisheit" vom Geiste[3]). Neben

---

[1]) Justinus: *Ὁ δὲ υἱὸς-θεοῦ, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός · ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε* . . . . Apolog. I, 13. — Theophilus: *Πρὸ γάρ τι γένεσθαι τοῦτον εἶχε σύμβουλον, ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα.* Ad Autol. II, c. 22. — Tatian: *Οὔτε γὰρ ἄναρχος ἡ ὕλη καθάπερ ὁ θεὸς, οὐδὲ διὰ τὸ ἄναρχον καὶ αὐτὴ ἰσοδύναμος τῷ θεῷ; γεννητὴ δὲ καὶ οὐχ ὑπό τοῦ ἄλλου γεγονυῖα, μόνον δὲ ὑπὸ τοῦ πάντων δημιουργοῦ προβεβλημένη.* Der Demiurgos ist aber dem unmittelbar Vorausgehenden zufolge der Logos. Contra gentes, c. 5.

[2]) Justinus Apolog. I, 33; Theophilus ad Autolyc. II, 10; Tatian Contra gent., c. 7.

[3]) Theophilus ad Autol. II, 15; Hermas Pastor, Simil. V, c. 5.

dieser speculativen Deutung steht nun etwas unvermittelt die kirchliche Lehrformel, auf welche sich die Apologeten stützen, und welche sie treu wiedergeben, wenn sie vom Sohne als Deus ex Deo reden, was selbstverständlich auch vom Geiste gilt; nur daß, indem sie das Ordnungsverhältniß der drei Personen im Wirken Gottes nach Außen im Auge haben, ein scheinbarer Subordinatianismus der drei Personen hervortritt [1]), der aber von selbst hinwegfällt, sobald man sich klar macht, daß die zwei Vollführer des göttlichen Beschlusses des Schaffens, Erlösens und Heiligens auch die Mitbeschließer sind, indem die Weisheit, die im Vater ungeboren ist, auch im Sohne als Eingeborne und im Geiste kraft seines Gottseins ist. Man sieht, daß man an den Vätern der christlichen Wissenschaft einen doppelten Charakter zu unterscheiden hat, und ihre Bestrebungen in Vermittelung des christlichen Lehrinhaltes an das Bewußtsein der gebildeten Hellenen von ihrer Eigenschaft als Zeugen der in ununterbrochener Stetigkeit sich forterbenden kirchlichen Lehre unterscheiden muß [2]). Man pflegt es aus Einwirkung der Philonischen Lehre zu erklären, wenn Justin den göttlichen Vater als den unaussprechlichen Gott, den Sohn als die erste sich offenbarende, und darum nennbare (weil in ihren Wirkungen erkennbare) Kraft des unnennbaren Vaters bezeichnet. Bei den Alexandrinern, bei Clemens und Origenes tritt der Einfluß Philo's deutlicher und bestimmter hervor. Clemens bezeichnet [3]) die Natur des göttlichen Sohnes als die heiligste und vollendetste, königlichste, Alles regierende Natur, welche dem Einen Allbeherrscher zunächst steht [4]). Er läßt also die

---

[1]) Wir sind keine Atheisten — bemerkt Justinus —, wir verehren den Schöpfer aller Dinge, und Jesum Christum . . . . . . *υἱὸν αὐτοῦ* . . . . *ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμα τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει.* Apolog. I, 13. — Theophilus (ad Autol. II, 15) stellt folgende Reihe auf: *θεός, λόγος, σοφία, ἄνθρωπος.*

[2]) Daß die christlichen Apologeten mitunter recht sonderthümliche, von der specifisch-kirchlichen Fassung des christlichen Lehrbegriffes fernabliegende Gesichtspuncte verfolgen, zeigt sich z. B. in dem von Theophilus aufgestellten Quaternar, von welchem in der vorhergehenden Anmerkung die Rede war.

[3]) Strom. VII, p. 831.

[4]) Die entsprechende Stelle bei Philo lautet: *Ὁ Λόγος, ὁ πρεσβύτατος τῶν γένεσιν εἰληφότων, οὗ καθάπερ οἴακος ἐνειλημμένος ὁ τῶν ὅλων κυβερ-*

Natur des Sohnes an der Spitze einer Wesenreihe stehen, in welcher der Mensch das Höchste auf Erden, der Engel das Höchste im geschaffenen Himmel, der göttliche Sohn aber überhaupt das Höchste, bis an den Vater über ihm Hinanreichende ist. Der Sohn wirkt Alles, hinblickend auf die verborgenen Gedanken des Vaters [1]). Obwol aber allüberall wirksam, bewahrt er als das allsehende Auge, als das allhörende Ohr des Vaters unveränderlich seinen Ort auf höchster Warte, nicht sich zertheilend oder von Ort zu Ort wandelnd, und von Nichts umschlossen oder umfaßt, mit seiner Macht alle Mächte durchforschend und durchschauend [2]); die gesammte Kriegsschaar der Himmelsboten und der Göttlichen ist ihm unterstellt, weil ihn der Vater zum Gubernator derselben bestellt hat [3]). Eines ist, was völlig ungezeugt ist, nämlich der Allherrscher Gott [4]); und Eines ist, was vor Allem gezeugt worden und wodurch Alles erzeugt worden ist, der erstgeborne Sohn [5]), und dieser wird von allen Propheten die Weisheit genannt [6]). Dieser Logos des Vaters aller Dinge [7]) ist nicht der *Λόγος προφητικός*, sondern die durch ihr Wirken offenbarste Weisheit und Güte des Vaters, die auch

---

νήτης πηδαλιουχεῖ τὰ σύμπαντα. De migrat. Abrah. p. 389 (Philon. Opp. ed. Paris. 1640).

[1]) *Ὁ γεννηθεὶς . . . πρεσβύτατος υἱὸς . . . . μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδοὺς, πρὸς παραδείγματα αρχέτυπα ἐκείνου βλέπων, ἐμόρφου εἴδη.* De confus. ling., p. 329.

[2]) Hier ist die Überweltlichkeit des Logos entschiedener gewahrt, als bei Philo, wahrscheinlich im absichtlichen Gegensatze zu Philo, bei welchem es heißt: *Χορεύει ἐν κύκλῳ λόγος ὁ θεῖος· ὃν οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ὀνομάζουσι τύχην· εἶτα ἀεὶ ῥέων κατὰ πόλεις καὶ ἔθνη καὶ χώρας, τὰ τῶν ἄλλων ἄλλοις καὶ πᾶσι τὰ πάντων ἐπινέμει . . . ἵνα ὡς μία πόλις ἡ οἰκουμένη τὴν ἀρίστην πολιτειῶν ἄγῃ.* Quod Deus immut., p. 318.

[3]) *Καθάπερ γάρ τινα ποίμνην γῆν . . . . καὶ οὐρανοῦ φύσιν . ., ὡς ποιμὴν καὶ βασιλεὺς ὁ θεὸς ἄγει κατὰ δίκην καὶ νόμον, προστησάμενος τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον, πρωτόγονον υἱὸν, ὃς τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ἱερᾶς ταύτης ἀγέλης, οἷά τις μεγάλου βασιλέος ὕπαρχος διαδέξεται.* Philo, de agric., p. 195.

[4]) Strom. VI, p. 769.

[5]) Philo leg. Alleg., Lib. III: *Ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ὑπεράνω παντός ἐστι τοῦ κόσμου, καὶ πρεσβύτατος τῶν ὅσα γέγονε.*

[6]) Philo Quod det. potiori insid.: *Πέτραν . . . ἐμφαίνων ὁ νομοθέτης* (Deut. 32, 13) *σοφίαν θεοῦ . . . . τὴν πέτραν ταύτην ἑτέρωθι συνωνυμίᾳ χρώμενος καλεῖ Μάννα, τὸν πρεσβύτατον τῶν ὄντων λόγον θεῖον.*

[7]) Strom. V, p. 646. 647.

von Jenen, die nicht außerhalb des Offenbarungsglaubens stehen, erkannt werden kann. Unter dem *Λόγος προφητικός* versteht Clemens das geoffenbarte Wort Gottes oder die göttliche Lehrweisheit [1]). Wenn nun die in den angeführten Äußerungen gelehrte Unterordnung des Logos unter den Vater den Einfluß Philonischer Ideen sichtlich kundgibt, so will Clemens deßungeachtet nur das kirchliche Bekenntniß vertreten; der Logos ist ihm: *ὁ φανερώτατος ὄντως θεός, ὁ τῷ Δεσπότῃ τῶν ὅλων ἐξισωθείς* [2]).

Auch Origenes theilt, wie wir oben [3]) sahen, die Anschauungen seines Lehrers Clemens von dem über jede Kategorie hinausgestellten Vater und von dem unter die Bestimmtheit der Substanzkategorie fallenden Sohne Gottes. Indem er den Begriff des Mittlers von der Person Christi auf die Wesenheit des Logos überträgt, kann er dazu kommen, gegen Celsus den Vorwurf abzuwehren, „als ob die Christen in dem Heilande den größten, über Alles seienden Gott verehrten“ [4]). Ebenso identificirt er den himmlischen Fürbitter und Hohenpriester Christus mit dem Logos, so daß sich die Begriffe Beider völlig zu decken scheinen [5]).

In Sinne der Origenistisch-Alexandrinischen Anschauungen gibt Eusebius [6]) eine Theorie vom Logosmittler, welche sich auf folgende Sätze reducirt: Gott ist das Eine überseiende Princip aller Dinge. Grund ihrer Existenz ist sein allmächtiger Wille, dessen Güte das Motiv des Schaffens ist. Da es Gott natürlich ist, das Gute zu können und zu wollen, so läßt sich nicht denken, wie er nicht hätte

---

[1]) Strom. VII, p. 864.

[2]) Coh. ad gentes, p. 86.

[3]) Vgl. oben S. 201.

[4]) *Ἔστω δέ τινας ὡς ἐν πλήθει πιστευόντων, καὶ δεχομένων διαφωνίαν, διὰ τὴν προπέτειαν ὑποτίθεσθαι τὸν Σωτῆρα εἶναι τὸν μέγιστον ἐπὶ πᾶσι θεόν· ἀλλ' οὔτι γε ἡμεῖς τοιοῦτον, οἱ πειθόμενοι αὐτῷ λέγοντι ὁ πατὴρ ὁ πέμψας με μείζων μού ἐστι* (Joh. 14, 28) . *διόπερ οὐχ ὃν νῦν Πατέρα καλοῦμεν ὑποβάλοιμεν . . . τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ.* Contra Celsum VIII, 14.

[5]) *Πᾶσαν μὲν δέησιν καὶ προσευχὴν καὶ ἔντευξιν καὶ εὐχαριστίαν ἀναπεμπτέον τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ διὰ τοῦ ἐπὶ πάντων ἀγγέλων ἀρχιερέως, ἐμψύχου Λόγου καὶ θεοῦ. δεησόμεθα δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ Λόγου, καὶ ἐντευξόμεθα αὐτῷ, καὶ εὐχαριστήσομεν καὶ προσευξόμεθα δὲ, ἐὰν δυνώμεθα κατακούειν τῆς περὶ προσευχῆς κυριολεξίας καὶ καταχρήσεως.* Contra Cels. V, 4.

[6]) Demonstr. evang., Lib. IV.

schaffen sollen. Die durch ihn aus einem zuerst gesetzten Urstoffe zu bildende Welt sollte ein organisches Ganzes bilden. Ein organischer Leib bedarf aber eines Hauptes, an welchem sich die Ähnlichkeit des Geschaffenen mit dem Schöpfer am vollkommensten darstellen sollte. Zugleich sollte durch dieses Haupt oder Höchstes im Universum der Zusammenhang zwischen Schöpfer und Geschöpf vermittelt werden, und während das Untere und Niedere im beständigen Wechsel und Wandel begriffen ist, das Obere und Höchste wandellos in Gott gefestet sein. Das Haupt der Dinge konnte nicht der göttliche Vater selber sein; er kann so wenig einen unmittelbaren Einfluß auf die Dinge nehmen, ohne dieselben zu zerstören, als die Sonne ohne Medium auf die Erdendinge wirken kann; wie diese die unmittelbare Nähe der Sonne nicht vertragen könnten, ebenso auch nicht die Weltdinge eine unmittelbare Einwirkung des göttlichen Vaters. Es war also ein Mittelwesen nothwendig, und dieses ist der Sohn, welchen der Vater nicht durch eine Nothwendigkeit seiner Natur, sondern durch seinen freien Willen hervorbrachte. Der Sohn ist das Fundament und Band aller anderen nach ihm zu schaffenden Dinge; in ihm ist ihr Zusammenhang mit Gott vermittelt. Ein anderer Grund seiner Hervorbringung ist, daß es etwas dem Vater absolut Ähnliches geben müsse, was keinem Geschöpfe zukommen kann. Weil der Sohn dem Vater vollkommen ähnlich ist, so kann es nur Einen Sohn geben. Denn jede Mehrheit setzt einen Unterschied von Besserem und minder Vollkommenem voraus; darum könnte, wenn Gott mehrere Söhne hätte, nur Einer aus ihnen Gott vollkommen ähnlich und wahrhaft Sohn sein, die übrigen wären überflüssig. Es kann nur Einen Sohn geben, weil auch nur Ein Vater ist, dem Etwas vollkommen ähnlich sein soll. Wie der Duft und Wohlgeruch, der aus einem Körper strömt, nur Einer ist, so auch der Sohn, diese lebendige Ausströmung des Einen Vaters. Gleichwie der duftende Körper ohne Verlust seiner Substanz Düfte entsendet, so hat der Vater ohne Verringerung oder Theilung seiner selbst den Sohn aus sich hervorgehen lassen, zwar nicht von Ewigkeit, aber doch vor aller Zeit. Der Sohn hat alle vernünftigen Creaturen nach seinem Bilde geschaffen, und erleuchtet sie, wie die Sonne die Körper. Da die Menschen von Gott abfielen, so sind sie, um nicht ganz den göttlichen Principien und Gesetzen des Lebens entfremdet zu werden und zu verthieren, unter

die Obhut der Engel gestellt worden. Die frommen und guten Menschen aber blieben gleich den Engeln, Erzengeln und himmlischen Mächten unter dem unmittelbaren Einflusse des Sohnes. Die übrigen Menschen verehrten anfangs die himmlischen Körper, später aber geriethen sie durch dämonische Verführung auf die gräulichsten und schändlichsten Abwege, und wurden so verdorben, daß sich die Macht ihrer Engel als unzureichend zu ihrer Besserung erwies. Dieß der Grund, weßhalb der Vater seinen eigenen Sohn sendete; zuerst ließ dieser einige schwache Strahlen aus seinem göttlichen Lichte in den Geist des Moses, der Propheten und anderer frommer Männer fallen; da aber auch das jüdische Volk, trotz seiner Führung durch heilige Männer, in die heidnische Entartung immer mehr hineingezogen wurde, so erschien der Logos selber in Menschengestalt auf Erden, um das Verlorne zu retten und für Gott wieder zu gewinnen. Er mußte Menschengestalt annehmen, weil er in seiner unverhüllten göttlichen Wesenheit den Menschen nicht faßbar und vernehmbar gewesen wäre; er konnte nicht früher erscheinen, weil die Menschen erst zur Empfänglichkeit und zum Verständnisse seiner hohen Lehre vorbereitet werden mußten. Die menschliche Natur war dem Logos kein Hinderniß, sondern ein Werkzeug seiner göttlichen Machtentfaltung; er litt nicht unter ihr, so wenig als der Musiker, der sein Instrument mit dem Plektrum schlägt, oder der Geist des Weisen unter den Martern seines Körpers, oder das Licht, welches unfreundliche und schmutzige Orte bescheint. Er hat sich freiwillig dem Tode unterworfen; er trug vor demselben nicht nur keine Scheu, sondern rief den Zögernden gewissermaaßen selbst noch zur eiligeren Annäherung herbei. Christi Tod war aus fünf Ursachen nothwendig: 1. Auf daß er seine Herrschaft nicht bloß über die Lebendigen, sondern auch über die Abgeschiedenen ausübe; 2. um durch sein Todesopfer unsere Sündenschuld zu tilgen; 3. um sich für das ganze Universum als Opfer darzubringen; 4. um die dämonischen Gewalten zu überwinden; 5. um durch seine Auferstehung die Gewißheit des von ihm verheißenen ewigen Lebens zu verbürgen. Der letzte Zweck seines Kommens war, die selige Gemeinschaft der Menschen mit Gott zu vermitteln.

§. 88.

Aus diesen Ausführungen des Eusebius ergibt sich unverkennbar, daß die Logoslehre in der Alexandrinischen Schule und überhaupt bei den mit der hellenistischen Philosophie befreundeten vornicänischen Vätern vorherrschend nach ihrem Zusammenhange mit der Kosmologie und Soteriologie entwickelt wurde. Dieser Weg der Entwickelung war ihnen durch die Bezugnahme auf Geist und Denkart des Hellenenthums gewiesen; sie mußten zeigen, wie die philosophische Weltlehre der Hellenen erst im Lichte der christlichen Gottesidee über ihre letzten und höchsten Principien aufgeklärt werde, und wie das Urbild der gottgeheiligten Menschheit nicht in den menschenähnlichen Göttern der Heiden, sondern nur in dem fleischgewordenen Logos verwirklichet sei. Die Dreieinigkeitslehre als solche war wol die Hinterlage aller dieser Ausführungen; die christlichen Apologeten fanden aber den Heiden gegenüber keinen Anlaß, ihre Bedeutung für das denkende Bewußtsein noch nach anderen Seiten hervorzustellen, als es wirklich geschah. Die Trinitätslehre als Ganzes hoben sie nur insofern noch hervor, als sie zeigen wollten, daß sich auch bei den besseren heidnischen Philosophen Anklänge an dieselbe fänden. Von der Platonischen Ahnung der christlichen Trinitätslehre reden Justinus [1]), Clemens Alexandrinus [2]), Origenes [3]), Eusebius [4]), Cyrillus Alex. [5]); nebstdem beziehen sich Eusebius, Cyrillus, Theodoretus noch auf einige Neuplatoniker: Numenius, Plotinus und auf Hermes Trismegistos [6]), in deren Gedanken und Äußerungen gleichfalls der christlichen Dreieinigkeitslehre verwandte Seiten entdeckt wurden [7]). Einen aus der Idee des göttlichen Wesens und Lebens geschöpften speculativen Nach-

---

[1]) Apol. I, 60.

[2]) Siehe oben §. 78.

[3]) Contra Celsum, VI.

[4]) Praep. evang., XI, 17.

[5]) Contra Julian., I, p. 35.

[6]) Die unter des Hermes Trismegistos Namen gehenden Schriften haben bekanntlich einen Christen zum Verfasser gehabt.

[7]) Bezüglich der in Plato's Ep. 2 (ad Dionysium) gefundenen Beziehung auf die Trinität vgl. Prud. Maranus in den Prolegomenis seiner Aus-

weis unternahm aber erst Augustinus, dessen Gedankenentwickelungen sich auf Folgendes reduciren [1]):

Die Schöpfung ist ein Werk des dreieinigen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Geistes, der die sanctitas substantialis et consubstantialis des Vaters und Sohnes ist. Der Sohn ist das Wort Gottes, also Derjenige, durch welchen geworden ist, was durch den Werderuf Gottes werden sollte; denn der Vater sprach sein Fiat durch das Wort oder durch den Sohn. Die in 1 Mos. 1 immer wiederkehrenden Worte: Vidit Deus, quia bonum est, sind auf den heiligen Geist zu beziehen, der als Sanctitas wesentlich auch die Bonitas, die lautere Güte ist. Mit dieser Concurrenz der drei göttlichen Personen zum Schöpfungswerke ist ein Dreifaches angegeben: origo, informatio, beatitudo, zunächst der vollendeten himmlischen Welten, der civitas sancta, die in den Höhen thront. Origo bedeutet da die Gründung, informatio die Erleuchtung, beatitudo den Gottesgenuß der seligen Welten [2]). Zu diesem dreifachen Sein und Verhalten der gottgeschaffenen Creatur zu Gott könnte wol auch die Dreigliederung der Philosophie in Physik, Logik, Ethik [3]) in Beziehung gesetzt werden, sofern man unter Physik die Lehre von der Natur und Wesenheit der gottgeschaffenen Dinge, unter Logik die Lehre von den Thätigkeiten und Functionen des in Kraft eines eingeschaffenen Gotteslichtes zum metaphysischen Denken und Erkennen befähigten Geistes, unter Ethik die Lehre vom sittlichen Streben nach dem letzten und höchsten Ziele, welches in Wahrheit kein anderes als Gott selbst ist, versteht. Der Mensch trägt in seiner geistigen Innerlichkeit bereits das Bild des Dreieinigen in sich, der ihn geschaffen; und dieses Bild (imago) soll durch Erneuerung im Geiste zu einer wahrhaften Ähnlichkeit (similitudo) mit Gott herausgestaltet werden. Die von Natur aus im

---

gabe Justin's (p. XIV, n. 5), und Döllinger, Heidenthum und Judenthum (Regensburg, 1857), S. 300, Anm. 3.

[1]) Civ. Dei XI, 24—29. Vgl. oben S. 303.

[2]) Nam si quaeritur unde sit, Deus eam condidit; si, unde sapiens sit, a Deo illuminatur; si unde sit felix, Deo fruitur. Subsistens modificatur, contemplans illustratur, inhaerens jucundatur; est, videt, amat; in aeternitate Dei viget, in veritate Dei lucet, in bonitate Dei gaudet.

[3]) Vgl. oben S. 303.

Menschen vorhandene Abbildung und Nachbildung des Dreieinigen ist diese: 1. Daß der innere geistige Mensch ist — 2. daß er um dieses sein Esse weiß —· 3. daß er dieses sein Esse und Wissen um sein Esse liebt. Nam et sumus, et nos esse novimus, et id esse ac nosse diligimus. Man halte diese im Menschengeiste aufgefundene Nachbildung des göttlichen Urternars nicht für ein täuschendes Gedankenspiel. Täuschungen gibt es nur im Bereiche der sinnlichen Wahrnehmung; die Selbstgewißheit des Geistes aber ist unmittelbar, und wird nicht durch sinnliche Wahrnehmung vermittelt. Daß ich bin, ist unbestreitbar. Selbst wenn ich mich täusche, ist mein Ich der nothwendig zu denkende Träger der Täuschung. Daß ich mich irre, ist nur unter der Voraussetzung, daß ich bin, wahr und gewiß. Auch das Wissen um mein Esse kann keine Täuschung sein. Denn mein Selbstbewußtsein ist im Wissen um mein Sein eben schon enthalten. Gleicherweise kann meine Liebe zu meinem Sein nicht bestritten werden; daß ich mich liebe, ist eine Thatsache, gleichviel ob ich mich im Gegenstande meiner Liebe täusche oder nicht. Diese Selbstliebe liegt so sehr im Wesen des Menschen, daß es Niemanden gibt, der nicht glückselig sein wollte. Wie könnte aber ein Nichts glückselig sein? Also ist der Geist; Existenz, Selbstbewußtsein und Selbstliebe desselben sind unbestreitbare, über jede Täuschung, über jeden Zweifel erhabene Thatsachen. So sehr hält das menschliche Selbst an seinem Sein fest, daß der Mensch lieber elend sein und in allem Elende fortdauern, als gar nicht sein will. Ebenso liebt und schätzt der Mensch das Erkennen aus innerstem Drange seines Wesens; er will lieber bei gesunder Einsicht unglücklich, als in Albernheit und Thorheit fröhlich sein. So groß ist die Freude und das Gefallen am Lichte geistiger Erkenntniß, und am Glanze dieses Lichtes. In dieser Freude ist aber auch schon das Gefallen und die Liebe zu Demjenigen enthalten, was im Lichte der Geisterkenntniß erkannt wird. Und dieß ist die wahre Liebe, die Liebe zum Übersinnlichen, Ewigen, Beharrenden, wahrhaft Guten; gleichwie die geistige Erkenntniß die wahre, über jede Täuschung erhabene, durch keinen sinnlichen Trug verwirrte Erkenntniß ist. Tod, Irrthum, Sünde (oder Liebe zum Scheingute, sinnlichen, irdischen, weltlichen Gute als vermeintlich Höchstem) sind die drei, jenem dreifachen Begehren nach fortdauerndem Sein, lichter Klarheit des Erkennens, vollster und edelster Befriedigung

der untilgbaren Sehnsucht nach dem ewig Guten entgegengesetzten Leiden, Übel und Gebrechen des Zeitmenschen, über welche er erst dann hinausgehoben wird, wenn er zu Gott gelangt ist, der das wahre, ewige Sein, die ewige Weisheit, das höchste und vollkommenste Gut ist. Dieß ist die dreieinige Gottheit, die aeterna, vera et chara Trinitas, die Eins in Dreien, und Drei in der Einheit ist: neque confusa, neque separata, und nach deren Bilde der Mensch geschaffen ist. Darum eben begehrt der Mensch Sein, Licht, Güte, und begehrt damit Gott, qui summe est, summe sapiens est, summe bonus est. Die Spuren dieser göttlichen Dreieinheit sind in allen Werken Gottes abgedrückt; aber wahrhafte Bilder derselben sind im Bereiche der irdischen Welt nur die geistigen Menschenseelen. Als wahrhaftes Bild Gottes ist der Mensch fähig, seine Gedanken zum Mysterium der göttlichen Dreieinheit zu erheben; weil er sie aber nicht schaut, so muß er durch Offenbarung, Lehre und Unterricht auf diesen erhabensten Gegenstand hingeführt und der Wahrheit desselben vergewissert werden. Die Engel hingegen, die Bürger jener höheren Lichtwelt, der in den Himmeln thronenden civitas sancta, versenken ihren Geistesblick unmittelbar in die Tiefen der Gottheit, und erschauen im göttlichen Worte, d. i. in der Weisheit Gottes, den Dreieinigen und seine Werke.

§. 89.

Die ersten Apologeten stellen die Menschwerdung des Sohnes Gottes, seine Geburt aus der Jungfrau, seinen Wandel im Fleische, Christi Wunder, Leiden und Tod, Auferstehung und Himmelfahrt zunächst als Thatsachen hin, welche für ein hellenisches Ohr schon deßhalb nicht befremdlich klingen sollten, weil die heidnische Mythologie zahlreiche Analoga der vom Erlöser der Christen ausgesagten Thatsachen darbiete. Wir haben oben gesehen, was Justin [1]) und Tatian [2]) in dieser Beziehung beibringen [3]). Nach Clemens Alex. [4]) haben die Griechen ihren Glauben, daß gerechte und heilige Menschen Zeichen und Wunder zu wirken und Kranke zu heilen ver-

[1]) Vgl. §. 44.
[2]) Vgl. §. 45.
[3]) Vgl. auch Arnobius Contra gent., I, 36. 41.
[4]) Strom. VI, p. 754.

mögen, aus den Schriften der Hebräer geschöpft. Da sie demzufolge an die Wunder Christi zu glauben an sich nicht ungeneigt waren, so handelte es sich vornehmlich darum, zu zeigen, daß Christi Wunder Gottes würdige Wunder, und nicht etwa, wie nach Origenes' Berichte [1]) Celsus vermuthet, durch magische Künste bewerkstelliget worden seien. Aber ist es moralisch möglich, daß ein Mensch von so verrufener Sorte, wie die Magier sind, seine Schüler unablässig zum Glauben an das künftige Gericht mahne, und ihnen die strengste Wahrhaftigkeit einpräge? [2]) Celsus stellt den Augenzeugen der Wunder Christi die Schaaren von Griechen und Barbaren entgegen [3]), welche von Äskulap's Wundern sich überzeugt haben sollen; wenn er für die Aussagen dieser Zeugen Glauben fordert, wie kann er es an den Christen als Einfalt belachen, daß sie die moralisch so wol beglaubigten Zeugnisse für die Wunder Christi als wahr annehmen? [4]) Wir Christen glauben sie um so zuversichtlicher, da wir sie auch noch heute in Krankenheilungen, die durch gläubige Anrufung des Namens Jesu vollbracht werden, bestätiget sehen. Arnobius [5]) macht auf den Unterschied zwischen den Wundern Christi und den Kunststücken der Magier aufmerksam. Christus bedurfte nicht der Kraft eines Zaubergesanges, er bedurfte keiner mysteriös zubereiteten Kräutersäfte, keiner sorgfältigen Beobachtung von Opfern, Gaben und Zeiten; er wirkte einzig in der Macht seines Namens und Willens. Seine Wunder waren keine leeren Schaustücke ohne sittlichen Zweck, sondern Bethätigungen hilfreicher Liebe und menschenfreundlichen Erbarmens, während die Kunststücke der Magie häufigst nur im Dienste der Eingebungen eines boshaften, neckischen Sinnes standen, auf Hervorbringung sündhafter Gelüste abzweckten u. s. w. Mit dieser Art von Wundern berühren sich jene Scheinwunder der Dämonen, welche nach Tatian [6]), Athenagoras [7]), Tertullian [8]), Minucius Felix [9]) Lactan-

---

[1]) Contra Cels., I, 38. 67. 68. Vgl. oben S. 186.

[2]) Vgl. Arnobius Adv. gent., I, 63. — Eusebius Demonstr. evang., III, 5.

[3]) Contra Cels., III, 24 ff.

[4]) Über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte: Arnobius Advers. gent., I, 54 ff.

[5]) Adv. gent., I, 43 ff.

[6]) Contra gent., n. 16—18.

[7]) Leg. pro Christ., n. 27.

[8]) De anima, n. 46; Apol., n. 22.

[9]) Octav., n. 27.

tius[1]) darin bestehen, daß die Dämonen von einer durch sie selbst verursachten Plage abstehen, und die Geplagten glauben lassen, die Dämonen hätten durch das Aufgebot ihrer wunderbaren Macht das Übel beseitiget. Eben diesen Dämonen gegenüber offenbart sich aber die in Kraft des christlichen Gebetes gewirkte Heilung Besessener als ein Zeugniß für die göttliche Macht Christi, wie Justinus[2]), Theophilus[3]), Origenes[4]), Tertullian[5]), Cyprian[6]), Minucius Felix[7]), Arnobius[8]), Lactantius[9]), Augustinus[10]), hervorzuheben nicht unterlassen. Wenn nun die Heiden nicht begreifen können, wie ein mit göttlicher Macht ausgerüsteter Wunderthäter dem Loose eines schimpflichen Verbrechertodes erlag, so ist, wie Origenes gegen Celsus betont[11]), zunächst einmal der Heldenmuth und die aufopfernde Liebe Christi zu bewundern und hervorzuheben, daß sein Tod nicht ein schmachvolles Erliegen unter der Macht seiner Feinde, sondern ein dem Vater freiwillig geleisteter Gehorsam war, weiter aber zu fragen, ob denn der Gott in Christus getödtet worden ist?[12]) Wenn die Sibylle, die in der Kraft Apollo's weissagte — bemerkt Arnobius[13]) —, getödtet worden wäre, würde irgend ein Heide behaupten, Apollo sei in ihr getödtet worden? Man frage nicht, ob der fleischgewordene Gott nicht auch ohne die Übernahme solcher Leiden sein Segenswerk hätte vollbringen können; er würde es nicht übernommen haben, wenn nicht eben Großes die Frucht seines Todes hätte sein sollen, und wenn nicht durch das Mysterium seines Leidens das Geheimniß unserer Todesschuld hätte aufgedeckt werden müssen. — Er hat den Tod auf sich genommen, um ihn zu besiegen[14]); sein Tod war der superabundante Einsatz für Sünde

---

1) Inst. div., II, 14.

2) Apol. II, 6; vgl. Dial. c. Tryph., n. 30. 76. 131.

3) Ad Autol., II, 8.

4) Contr. Cels., I, 46; II, 8; III, 24.

5) Apologet., n. 23; Ad Scapulam, n. 2. 4.

6) Ad Donatum — Ad Demetrianum.

7) Octav., n. 27.

8) Adv. gent., I, 50.

9) Div. inst., II, 15; IV, 27; De mort. persecut., c. 10.

10) Civ. Dei X, 22; XXII, 8; Confess. IX, 7.

11) Contra Cels., II, 18. 20. 23.

12) Minucius Felix Octav., c. 29. — Arnobius Mors illa, quam dicitis, assumti hominis fuit, non ipsius: gestaminis, non gestantis. Adv. gent., I, 62.

13) O. c., I, 62.

14) Apol. I, 63.

und Tod der Menschen zur Wiedererwerbung der verlornen Gerechtigkeit und Unsterblichkeit [1]). Origenes [2]) dehnt die reinigende und sühnende Kraft des Opfertodes Christi auf die Engel und selbst auf die Gestirne aus [3]). Daraus bildete sich die Vorstellung von der kosmischen Bedeutung der soterischen Wirksamkeit Christi, welche durch Eusebius [4]) und Didymus [5]) vertreten ist. Der Sühnungstod Christi ist aber nur die eine Seite aus den mehreren Seiten, welche die göttliche Mittlerschaft darbietet, deren Bedeutung sich allgemein genommen in dem Berufe, die Menschen zu Gott zu führen [6]), zusammenfassen läßt. Der Zweck seines Kommens war die Wiederherstellung und Erneuerung des göttlichen Ebenbildes [7]); so tief waren die Menschen durch ihre schuldhaften Irrungen in's Weltliche, Sinnliche und Fleischliche versunken, daß sie das Geistige und Göttliche gar nicht mehr zu fassen vermochten, wenn ihnen dasselbe nicht in menschlich faßbarer Art nahe trat. Gott hat sich in der Fleischwerdung zu den Menschen herabgelassen, um sie wieder zu Gott zu erheben [8]).

Lactantius [9]) widmet den heidnischen Einwendungen gegen die Menschwerdung Gottes eine specielle Berücksichtigung. Man hält es für undenkbar und Gottes unwürdig, daß Derjenige, den die Christen als unsterblichen Gott verehren, in sterblichem Leibe erscheine; unmöglich könne sein Ansehen als Lehrer der Wahrheit dadurch gewinnen, daß man ihn allen Mühseligkeiten des Lebens und letztlich sogar einem entehrenden Tode preisgegeben sieht. Dagegen läßt sich aber mit vollem Grunde entgegnen, daß nur Derjenige seinen Unterweisungen den rechten Nachdruck zu geben im Stande ist, der sie durch sein eigenes Beispiel bekräftiget. Wäre nun der Lehrer der menschenbildenden Wahrheit ein rein geistiges, unsterbliches Wesen, so wäre er seiner Natur nach jenen Vorschriften nicht unterworfen, welche die Menschen als Menschen betreffen, weil er jenen Kämpfen, Gefahren und Versuchungen nicht ausgesetzt wäre, welchen

---

1) Ep. ad Diognet., c. 9.

2) Contr. Cels., III, 69; VII, 17.

3) Comm. in Joann. Vergl. unten §. 156.

4) Vgl. den vorausgehenden §.

5) Ὁ καλλίνικος ὁ σωτὴρ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ θαλάσσης. De Trinit. 28, 88.

6) Cyprianus Idol. van., c. 6.

7) Athanasius De incarnatione.

8) Origenes Contr. Cels., VI, 68.

9) Inst. div., IV, c. 22—26.

die Menschen zufolge ihrer gebrechlichen Natur preisgegeben sind. Seinen Zöglingen bliebe stets die Entschuldigung übrig, es sei nicht möglich, jene reingeistigen Tugenden zu üben, welche ein reingeistiges Wesen predige. Andererseits aber wäre ein Lehrer, der bloß Mensch, also ganz so beschaffen wäre, wie Jene, die er aus ihrer fleischlichen Versunkenheit zu Höherem erheben soll und darum selber mit sittlichen Nöthen aller Art zu ringen hätte, ebenso wenig geeignet, ein unbedingtes Ansehen und einen unbedingten Gehorsam zu beanspruchen. Somit bleibt nur übrig, daß er Beides, Gott und Mensch, zugleich sei, um einerseits als sterblicher Mensch das Beispiel einer sittlich vollkommenen Lebensführung geben zu können, andererseits als Unsterblicher ein Führer zur Unsterblichkeit, d. i. zu Gott sein zu können. Die Ausführungen des Lactantius sind in ihren Einzelheiten nicht correct und präcis genug, und lassen einer monophysitischen Auffassung der Person Christi Raum; diese muß indeß nicht nothwendig aus seinen Worten gefolgert werden, die augenscheinlich nur dieß ausdrücken wollen, daß der Logos als Subject der Persönlichkeit Christi zu denken sei. Das Wirken und Leiden Christi bildete — fährt Lactantius fort — zugleich auch die künftigen Schicksale und Erlebnisse der Kirche Christi vor. Er kam, um die Blinden sehend, die Stummen redend, die Lahmen gehend, die Aussätzigen rein zu machen; damit sind die Wirkungen seiner Lehre angedeutet. Das Sehendwerden der Blinden, das Hören der Tauben deutet auf die Bekehrung der Heiden zur christlichen Religion hin. Er machte die Lahmen gehend, die Aussätzigen rein, d. h. seine Lehre eröffnete den Irrenden aller folgenden Zeiten den Weg zur Wahrheit, und führte die Menschen aus ihrer sittlichen Verkommenheit zu einem sittlich reinen Leben zurück. Sein Leiden schließt die Vorbedeutung der Schicksale seiner Kirche in sich. Essig und Galle, welche dem gekreuzigten Heilande gereicht wurden, deuten auf die Bitterkeiten der zukünftigen Verfolgungen der Kirche hin. Christo wurde die schimpflichste aller Todesarten bestimmt, damit er die Tugend der Demuth vorbildlich in erhabenster Weise darstellte; er wurde nicht durch eine seinen Körper verstümmelnde Todesart (z. B. Enthauptung) hingerichtet, auf daß sein der Wiederbelebung harrender Körper ungetheilt sich vorfände; seine Erlösung am Kreuze deutete auf die zukünftige Verherrlichung seines Namens unter den Völkern hin; die Ausbreitung seiner Arme am Kreuze deutete an, daß die Völker vom Aufgang

bis zum Niedergang zum Theilhaben an den Segnungen des Evangeliums berufen seien, und in seinem Namen ihre Stirnen mit dem Kreuze, dem Zeichen der Erlösung, gezeichnet werden sollen [1]).

Wie Lactantius, geht auch Augustinus von der Idee des Mittlers aus, um die Bedeutung der Persönlichkeit Christi an sich und für uns Menschen in's richtige Licht zu stellen [2]). Christus ist Mittler zwischen dem seligen Gotte und uns elenden Menschen. Er soll uns aus unserem sterblichen Elende zur seligen Unsterblichkeit erheben. Um dieß zu vermögen, mußte er das unsterbliche Seligsein in sich selbst tragen; er mußte aber zugleich auch zu uns sterblichen Elenden sich herablassen und in unser sterbliches Elend eingehen, um es zunächst an sich selbst und weiter zugleich auch für uns, im Namen aller Menschen, zu überwinden. Er konnte es aber nur unter der Bedingung überwinden, daß er, in unsere Sterblichkeit eingehend, doch auch zugleich der Unsterbliche blieb, welcher er von Anbeginn war, und daß er nur vorübergehend unserem sterblichen Elend angehörte, um seine Macht über dasselbe zu offenbaren und damit die Bürgschaft zu bieten, daß er aus Sterblichen und Gestorbenen Unsterbliche, aus Unglücklichen Selige machen könne. Als Unsterblicher war er ununterbrochen selig, auch während der vorübergehenden Annahme unserer Sterblichkeit; diese aber annehmend sollte er, nebstdem daß er selber selig war, sich auch als Seligmacher an uns Menschen erweisen.

Warum ist Christus erst so spät gekommen, und warum hat er sich einzig nur den Juden gezeigt und nur unter ihnen gewirkt? Dieser Einwand — erwidert Augustinus [3]) — hätte dann einen Sinn und einen Grund, wenn das in Christo zu gewinnende Heil nicht von Anbeginn, und zwar allen Jenen, welche an Christum glauben wollten, verkündet worden wäre. Warum gerade jene bestimmte Zeit und jener bestimmte Erdenraum, auf welchem Christus

---

[1]) Die Verherrlichung des Kreuzes in der christlichen Welt wird beredt geschildert von Chrysostomus Hom. advers. Judaeos et Gentiles, quod Christus sit Deus (n. 9. 10). Opp. (ed. Montfaucon) Tom. I, p. 569 ff.

[2]) Civ. Dei IX, 15.

[3]) Ep. ad Deogratias (siehe oben S. 225, Anm. 2), qu. 2. — Über die Frage, wie Gott in den Schooß eines Weibes eingehen, von einer Jungfrau geboren werden konnte u. s. w., vgl. Aug. Ep. 137 (ad Volusianum).

seine zeitliche Wirksamkeit übte, für sein Erscheinen und persönliches Wirken auserſehen worden, ist ein Geheimniß des göttlichen Rathschlusses. Wir wissen nur so viel, daß Allen, die an das Heil im Erlöser glauben wollten, seit jeher dasselbe auch verkündet und geboten worden ist; und daß es nur Jenen, welche nach Gottes untrüglicher Voraussicht dasselbe aufzunehmen nicht bereit waren und nicht bereit sind, nicht kundgethan worden ist. Es hat zu allen Zeiten, auch bevor Christus erschien, Menschen gegeben, die an ihn glaubten, und in Kraft dieses Glaubens selig werden konnten; umgekehrt aber gab es nicht Wenige, welche, obwol sie Zeugen seiner Worte und Thaten waren, an ihn dennoch nicht glauben wollten.

§. 90.

Eine zusammenhängende Entwickelung der christlichen Lehre von der Menschwerdung Gottes und von der Erlösung durch Christus findet sich in der schon erwähnten Schrift des heiligen Athanasius: De incarnatione Verbi[1]), einem der schönsten und ansprechendsten Schriftdenkmale, welche das christliche Alterthum uns überliefert hat. Athanasius setzt sich in dieser Schrift zum Zwecke, zu beweisen, daß die Fleischwerdung des Wortes Gottes nothwendig, möglich und Gottes würdig gewesen. Die Abhandlung zerfällt in zwei Theile, in einen begründenden und in einen widerlegenden; letzterer ist gegen die Angriffe der Juden und Heiden gerichtet.

Um die Nothwendigkeit der Incarnation darzuthun, wird zuerst die Nothwendigkeit einer Erlösung der Menschen von Schuld und Strafe gezeigt. Indem die Menschen sich von den ewigen Dingen abwendeten und ihre Neigungen an das Vergängliche hiengen, hatten sie sich selber dem Loose der Vergänglichkeit, dem Tode und allem Elende des sittlichen und leiblichen Todes und Verderbens überantwortet. Zur Heilung dieser Zustände reichten Buße und Besserung nicht aus; denn hiedurch kann nur die sittliche Beschaffenheit der Menschen gebessert und künftigen Sünden vorgebeugt, nicht aber das durch vorausgegangene Sünden verwirkte Strafurtheil Gottes aufgehoben, und der durch die Sünde herbeigeführte Zustand der

---

[1]) *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Θεοῦ Λόγου, καὶ τῆς διὰ σώματος πρὸς ἡμᾶς ἐπιφανείας αὐτοῦ.* Vgl. oben §. 47.

menschlichen Natur selber umgeändert werden. Eine Instauration der alterirten Menschennatur war nur durch Jenen möglich, durch welchen Gott die Natur geschaffen hat — also durch den Logos. Wie der Mensch an unmittelbare göttliche Hilfe angewiesen war, so mußte auch Gott geneigt sein wollen, diese Hilfe zu leisten, indem es seiner unwürdig war, ein vornehmstes Werk seiner schöpferischen Macht, die vernünftigen Menschen, die einst am Lichte des Lebens participirt hatten, dem Verderben und Verkommen zu überlassen, das Werk seiner göttlichen Kunst durch Teufelslist zerstören zu lassen. Besser war es, die Menschen gar nicht zu schaffen, als sie nach dem Falle rettungslos zu Grunde gehen zu lassen.

Die durch das Wirken des Logos zu leistende Hilfe war nur in Kraft seiner Incarnation möglich. Er mußte sich den Menschen versichtbaren, da ihr geistiges Auge erblindet war, und der Mensch sich nicht mehr zum Unsichtbaren erheben konnte. Es genügte aber nicht, daß er sich versichtbarte; hätte dieß genügt, so wäre ein Scheinleib hinreichend gewesen, oder wenigstens die demüthige Knechtsgestalt eines Menschen nicht nöthig gewesen. Aber er mußte in Menschengestalt, und zwar als leibhafter, wirklicher Mensch erscheinen:

1. Um durch freiwillige Selbsthingabe in den Tod das über die Menschheit verhängte Strafurtheil des Todes und rettungslosen Verderbens (φϑορά) aufzuheben, und uns die Gnade der Auferstehung zum ewigen Leben zu erwerben. In der That ist dadurch, daß der Logos einen menschlichen Leib annahm, allen Menschenleibern die zukünftige Unvergänglichkeit zugesichert. Gleichwie ein mächtiger Herrscher, der in eine häuserreiche Stadt einzieht, dadurch, daß er nur in Einem Hause seine Wohnung nimmt, allen anderen Häusern der Stadt Sicherheit vor Angriffen von Räubern und Feinden verschafft: so haben dadurch, daß der Logos einen Menschenleib annahm, alle anderen Menschenleiber aufgehört, eine Beute des Todes für immer zu sein. Übrigens war es auch der göttlichen Güte angemessen, auf diese Art Hilfe zu bringen; so würde auch ein menschlicher Herrscher es nicht verschmähen, einer bedrängten Stadt, trotz der Trägheit und des Ungehorsams ihrer Bewohner, durch seine Gegenwart Schutz und Hilfe vor Feinden zu verschaffen, weil er seiner königlichen Ehre und der Hoheit seiner Gesinnung ein solches Handeln schuldig ist. Um wie viel mehr wird die gött-

liche Güte und Liebe auf gleiche Weise handeln. Vgl. 2 Kor. 5, 14; Hebr. 2, 9. 10. 14.

2. Um das durch die Sünde und ihre Folgen gänzlich entstellte Ebenbild Gottes im Menschen wieder zu erneuern. Gleichwie, wenn das gemalte Bild irgend eines Menschen durch Schmutz entstellt und unkenntlich gemacht ist, der im Bilde Dargestellte in Person erscheinen muß, um dem zu restaurirenden Bilde die vollkommene Ähnlichkeit mit Demjenigen, den es darstellen soll, wiederzugeben, so mußte der Logos, das vollkommenste Ebenbild des Vaters, auf Erden erscheinen, um die nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen zu eben dieser Ähnlichkeit mit Gott wieder zu erneuern. Dieß konnte nicht durch Menschen geschehen, da diese nur Abbilder des zu erneuernden Bildes sind; nicht durch Engel, weil diese keine solchen Abbilder sind. Um diese Erneuerung zu bewirken, mußte der Logos sichtbar in Menschengestalt zu den Menschen kommen; hätte er sich nicht in solcher Weise zu ihnen herabgelassen, so hätten Tod und Verderben (*θάνατος καὶ φθορά*), durch welche das Ebenbild zerstört wird, nicht bewältiget und unwirksam gemacht werden können. Der Logos mußte die Menschheit annehmen, um den in tiefster Verkommenheit versunkenen Menschen in sichtbarer, anschaulicher Weise das Bild dessen vorzuhalten, was sie sein sollten, und was sie zufolge ihrer tiefen Versunkenheit in reingeistiger, innerlicher Weise gar nicht mehr zu fassen vermochten.

Aber nicht jedweder Menschenleib war ein geeignetes Organ für die durch die Incarnation zu erreichenden Erfolge; hiezu war ein reiner, unbefleckter, nicht in Lust empfangener Leib nothwendig, ein der Einwohnung des Logos würdiger Tempel Gottes. Darum schuf sich der Logos den anzueignenden Leib im Schooße einer reinen ungeschwächten Jungfrau, die von keinem Manne wußte. In einem solchen Leibe zu wohnen, war Gottes nicht unwürdig; denn er war in demselben nicht eingeschlossen, vielmehr war der Leib, wie alles andere Geschaffene, durch die Kraft des Logos umschlossen. Die Verbindung mit einem körperlichen, irdischen Gebilde ist keine Verdunkelung und Verunreinigung der Gottheit; so wird auch die Sonne dadurch nicht verdunkelt und verunreiniget, daß sie in die dämmernde Erdregion ihre Strahlen sendet; vielmehr wird in Kraft ihres Lichtes das Dunkle hell und glänzend, und ebenso wurde der aus Erde gebildete Menschenleib durch die Einwohnung des Logos

geadelt, geweiht und geklärt. Daß Christus sich den menschlichen Bedürfnissen des Schlafes, der Sättigung u. s. w. unterwarf, diente dazu, uns den Beweis von der Wahrhaftigkeit seiner Menschennatur zu verschaffen, während er durch Handlungen anderer Art, durch wunderbare Krankenheilungen, Austreibung der Dämonen u. s. w. seine Gottheit bewies. Die Vorgänge bei seinem Verscheiden: Verfinsterung der Sonne, Beben der Felsen, Sprengen der Gräber, bewiesen, daß auch die ganze leblose Natur ihn als ihren Herrn anerkannte.

Besondere Beachtung fordert noch der Tod Christi mit seinen näheren Umständen. Es ist schon gesagt worden, daß durch Christi Tod die Schuld Aller gezahlt werden sollte; daher für Diejenigen, welche treu und gläubig an Christus hängen, der Tod nicht mehr Strafe, sondern die Vorbedingung zur glorreichen Auferstehung und Erlangung eines unvergänglichen Lebens ist. Christus mußte eines gewaltsamen, und durfte keines natürlichen Todes sterben; denn der natürliche Tod ist Folge eines nicht sein sollenden Gebrechens der menschlichen Natur, welchem man sich Christus nicht unterworfen denken darf. Er, der die Krankheiten Anderer heilte, konnte nicht den Krankheiten des eigenen Leibes gegenüber unmächtig sein. Ihm war einzig ein freiwillig übernommener Tod für Anderer Schuld angemessen. Durch Übernahme desselben wurde die nachfolgende Auferstehung möglich und damit der Beweis, daß die Macht des Todes nunmehr gebrochen sei. Er mußte öffentlich getödtet werden, damit die nachfolgende Auferstehung umsoweniger geläugnet werden konnte. Er durfte einen schmachvollen Tod nicht zurückweisen, um den Beweis zu liefern, daß er den Tod in jeder Weise überwunden habe. Zudem sollte er ja durch seinen Tod den Fluch von uns hinwegnehmen; mithin mußte er den Fluch auf sich nehmen, und übernahm ihn durch Erleidung des Kreuzestodes. Denn es steht geschrieben: Maledictus qui pendet in ligno. Indem er am Kreuze hieng, waren seine Arme zur Berufung aller Völker ausgebreitet [1]). Der Teufel treibt sein Unwesen im niederen Luftkreise über der Erde [2]); also mußte auch Christus, da er sterbend den Satan besiegen sollte, zwischen Himmel und Erde hängend sterben [3]), und den Weg zum Himmel bahnbrechend öffnen [4]). Der getödtete Leib

[1]) Joh. 12, 32.
[2]) Ephes. 2, 2.
[3]) Luk. 10, 12.
[4]) Psalm 23, 7.

Christi wurde nach drei Tagen, nicht früher und nicht später, wiederbelebt. Wäre Christus früher von den Todten auferstanden, so hätte gezweifelt werden können, ob er wirklich gestorben sei. Wäre er später auferstanden, so hätte gezweifelt werden können, ob der Leib des Wiedererstandenen mit dem getödteten Leibe identisch sei, ob nicht Letzterer eine Beute der Verwesung geworden, besonders, wenn sich die genauere Erinnerung an Gestalt, Züge, Ton der Stimme u. s. w. bereits verloren hätte.

Christus hat durch seine Auferstehung den Tod besiegt. Beweis dessen ist die Unerschrockenheit, mit welcher die Apostel und so viele Glaubenszeugen dem Tode entgegengegangen sind. Ja auch Kinder haben sich nach dem Tod für Christus gesehnt, schwache Frauen ihn muthvoll erlitten. Wenn ein Usurpator durch den rechtmäßigen Herrscher entsetzt wird und ohnmächtig gemacht ist, so spotten seiner Diejenigen, die er bis dahin gedrückt hatte. Ebenso spotten nun die Bekenner Christi des Todes, der durch Jahrtausende die Menschen mit bangen Schrecken geängstiget hatte, und rufen ihm mit dem Apostel zu: „Tod, wo ist dein Stachel! Hölle, wo dein Sieg!“ Man erzählt von einem indischen Mineral, Amiantus genannt, aus welchem ein Gewebe verfertiget wird, in welches eingehüllt man sich in's Feuer stürzen kann, ohne zu verbrennen [1]); ein solches Gewand ist für die Christen der Glaube an Christus und an seinen Sieg über die Macht des Todes. Wenn man Menschen eine Schlange treten sieht, ohne daß diese zornig gegen den Tretenden losfährt; wenn man Kinder an einem Löwen zerren sieht, ohne daß dieser aufspringt und das Spiel des Muthwillens fürchterlich rächt: wird man zweifeln, daß Schlange und Löwe todt sind? Und wenn man Christen des Todes spotten sieht, wird man zweifeln, daß seine Macht gebrochen sei?

An der Auferstehung Christi läßt sich nicht zweifeln. Wenn er in Wahrheit Besieger des Todes ist, was konnte anders geschehen, als daß nach Vernichtung des Todes sein Leib wieder lebendig wurde, um als *τρόπαιον* (siegbringendes Zeichen) die Überzeugung

---

[1]) Nämlich ein Stoff aus einer gewissen eigenthümlichen Erdmasse, welche sich in biegsame Fäden ziehen läßt und dem Feuer Widerstand leistet. Das „Ausland“, Jahrgang 1858, hat darüber einmal gelegentlich Mittheilungen gemacht.

der Gläubigen vom Siege Christi zu beleben? Wie wäre sonst auch der Sieg Christi über den Tod glaubhaft gewesen? Sollte man aber deßungeachtet noch zweifeln wollen, so blicke man auf das hin, was Christus fort und fort wirkt, und frage sich, ob solches zu wirken einem Todten oder einem Lebendigen zukommt. Der Todte wirkt nicht, und sein Andenken lebt nicht länger als bis zu seiner Bestattung. Christus aber wirkt fort und fort, bewegt die Menschen zur Rückkehr von ihren Sünden, flößt ihnen die zuversichtliche Hoffnung eines unsterblichen Lebens ein, stärkt sie mit rüstigem Todesmuthe, enthüllt sich den Einzelnen, um sie vom Wahne des Götterglaubens zu heilen; seine siegreiche Kraft macht die Wirksamkeit der Dämonen erlahmen und ersterben, ihre magischen Künste und Zauber werden durch Zeichen und Berührung des Kreuzes kraftlos, die von ihnen aufgereizten Lüste schweigen, und die Befreiten schauen wieder himmelwärts. Ist dieß das Wirken eines Todten? Muß, wer solches wirkt, nicht lebendig, ja das Leben selber sein? Und was hätte, wenn es wahr ist, daß Christus das fleischgewordene Wort ist, mit dem Leibe Christi nach Christi Tod anders geschehen sollen, als daß er wieder erweckt wurde? Wie er vermöge seiner Fähigkeit zu sterben und vermöge seiner Bestimmung geopfert zu werden, starb, so mußte er, da er das Leben selber in sich hatte, nach der Tödtung wiedererstehen. Aber warum ist er denn nicht sichtbar? Weil es der Natur Gottes zukommt, unsichtbar zu sein. Wir erkennen die unsichtbare Herrlichkeit Gottes aus seinen sichtbaren Werken; die lebendige Kraft des unseren leiblichen Augen unsichtbaren Christus aus seinen Wirkungen an den Gläubigen. Der Blinde, der die Sonne nicht sieht, kann an ihrem Vorhandensein nicht zweifeln, weil er sie an ihrer erwärmenden Kraft wahrnimmt; so dürfen die Menschen an Christi lebendigem Sein nicht zweifeln, da ihnen die Wirkungen desselben so deutlich vor Augen gehalten werden.

Im zweiten Theile geht Athanasius auf die Einwendungen der Juden und Heiden gegen die christliche Incarnationslehre ein. Gegen die Juden werden die messianischen Weissagungen des Alten Testamentes geltend gemacht. Den Heiden wird nachgewiesen, daß der Begriff der Incarnation nichts Widersinniges und Undenkbares in sich schließe. Läugnen die Gegner, daß es ein ewiges Wort gebe, so geben sie hiemit zu erkennen, daß sie Etwas verspotten, was sie

gar nicht verstehen. Geben sie die Existenz des Wortes zu, so können sie auch die Möglichkeit der Incarnation nicht läugnen. Denn wenn es wahr ist, daß durch das Wort Alles geschaffen worden sei, Licht, Sein, Leben habe — wenn es als Vorsehung in allen Dingen waltet — wenn es nach der Lehre der heidnischen Philosophen in der Welt wie in einem Leibe ist: so muß es in einem Menschen sein können und sich durch ihn darstellen können. Die Seele ist ganz und ungetheilt in jedem Theile eines Körpers; das Universum läßt sich gleichfalls als ein Gesammtkörper, und der Mensch als ein Theil dieses Gesammtkörpers nehmen, mithin kann auch das allerfüllende Wort einem Menschen ganz und ungetheilt einwohnen.

Warum aber zeigte es sich den Menschen in einem sterblichen und gebrechlichen Leibe, und nicht unter der Hülle einer höheren, unvergänglichen, weit herrlicheren Substanz des Äthers oder der Sternkörper? Weil eben das Wort um der Menschen willen sich offenbarte; diese hätten eine Erscheinung des Wortes in himmlischer Glorie nicht fassen und ertragen können, und der Zweck der Offenbarung wäre somit vereitelt gewesen. Dieser Zweck war liebevolle Herablassung Gottes zu den Menschen, um ihnen das von ihnen nicht mehr erkannte Göttliche in einer für sie faßlichen Weise nahe zu bringen. Da sie Gott nach seiner überweltlichen Erhabenheit und Majestät nicht mehr denken konnten, so sollte er ihnen wenigstens in begränzter menschlicher Erscheinung und augenfälliger Wirksamkeit offenbar werden. Sollte eine solche Selbstoffenbarung Gottes unwürdig sein? Er verliert ja durch Annahme eines Körpers Nichts von seiner göttlichen Kraft, sondern heiliget vielmehr den angenommenen Leib und macht ihn göttlicher Kräfte theilhaft. Die Heiden, welche sich an einer solchen Herablassung der Gottheit stoßen, mögen sich an die Worte des von ihnen so sehr bewunderten Plato erinnern, der da sagt, daß der Welturheber, wenn er im Gange der Welt den Eintritt ungeregelter Störungen und Zerrüttungen wahrnimmt, zu Hilfe eile, und mittelst der Alles leitenden Weltseele das Zerrüttete in seine rechte Ordnung wiederherstelle [1]).

---

[1]) Bei Eusebius (Praep. evang., XV, c. 6) lautet diese Platonische Stelle, wörtlich citirt: *Θεὸς πᾶν ὅσον ἦν ὁρατόν, οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, πλημμελῶς δὲ καὶ ἀτάκτως κινούμενον, εἰς τάξιν ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος τοῦτο ἐκείνου πάντως ἄμεινον.*

Aber reichte denn nicht ein bloßer Wink der Allmacht aus, um das zu bewirken, was durch die Fleischwerdung des Wortes bewirkt werden sollte? Allerdings ist Gott im Stande, durch einen bloßen Wink etwas noch nicht Existirendes hervorzubringen; gegenwärtig handelte es sich aber nicht um Erschaffung eines noch nicht Seienden, sondern um Heilung und Herstellung der verdorbenen Zustände in einem bereits Geschaffenen. Die menschliche Natur war dem Tode verfallen; dadurch, daß der Logos in die menschliche Natur eingieng, sollte sie über dieses Loos hinausgehoben werden. Er hätte allerdings auch ohne Annahme eines Körpers den Tod besiegen und ihm die Macht über den Menschen nehmen können; aber damit wäre der menschlichen Natur noch nicht die Unsterblichkeit verschafft worden. So wird auch einem Halme nicht die Unverbrennlichkeit verschafft, wenn man ihn vom Feuer sorgfältig ferne hält; sondern erst, wenn er mit Amiant überzogen wird. Der Amiant in diesem Gleichnisse bedeutet die unsterblich machende Gotteskraft des Logos. Der Glaube an den fleischgewordenen Logos ist das Heilmittel wider alle Arten des heidnischen Polytheismus. Wer ihn für den Schöpfer des Universums hält, wird nicht mehr die Sterne als Götter anbeten; wer an seine Teufelaustreibungen glaubt, wird nicht mehr die Dämonen verehren, und ebenso wenig mehr die Heroenseelen, wenn er von dem descensus Christi ad inferos weiß; wer an das Wunder von Kana glaubt, wird nicht mehr gleich den Ägyptern das Wasser für die Gottheit halten. Über alle Creaturen und Gewalten im Himmel, auf Erden und unter der Erde hat das fleischgewordene Wort seine Macht gezeigt, damit keine derselben mehr vergöttert würde. Und in der That hat das Erscheinen des fleischgewordenen Wortes auf Erden dem heidnischen Cult und Götterglauben den Todesstoß gegeben. Seit dem Tode Christi verstummten die Orakel, schwand das dämonische Spuk- und Zauberwesen, seit Christus hörte das Unwesen der magischen Künste auf. Jeder Christ kann die Macht Christi über all dieß Unwesen durch das Zeichen des Kreuzes erproben. Angesichts solcher offen daliegender Thatsachen, von welchen Jedermann sich überzeugen kann, muß auch ein denkender Heide gestehen, daß der Christenglaube wahr, und Christus, der Besieger der alten Götter, kein bloßer Mensch, der Zerstörer des Scheines magischer Künste nicht selber ein Magier, der Bewältiger der Dämonen nicht selbst ein Dämon gewesen, und nur der

Sohn Gottes selber, die Weisheit und Kraft des ewigen Vaters sein könne. Man vergleiche Kraft und Erfolg des Wirkens Christi mit jenem der berühmtesten Heroen, apotheisirten Halbgötter, Könige, Weisen und Magier; welcher aus ihnen kann seine Leistungen jenen Christi an die Seite stellen? Was sind die Heilkünste des Äskulap in Vergleich mit den wunderbaren Krankenheilungen Christi? Welcher Philosoph vermochte seiner Lehre eine solche Ausbreitung zu verschaffen, wie Christus? Wer konnte so eindringlich überzeugen, daß rohe, verkommene Menschen zur Erfüllung der schwersten und höchsten Tugenden sich begeisterten, zarte Kinder die größten Tugendopfer für die ganze Zukunft ihres Lebens freudig gelobten und auch standhaft in Erfüllung des Gelobten verharrten? Christi Lehre hat rohe Barbarenvölker, die bis dahin von Krieg und Raub lebten, zu friedlichen Nationen umgeschaffen, und dieß durch die bloße Macht des Wortes. Wo könnte dieß je ein bloßer Mensch zu Stande bringen? Und endlich, wie wäre ein bloßer Mensch im Stande gewesen, einzig und allein durch sich und ohne alle äußeren Machtmittel mit dem gesammten Heidenthum, wie es zur Zeit Christi über die ganze Welt verbreitet war, einen Kampf zu beginnen, und ihn siegreich mit gänzlicher Daniederwerfung des Gegners zu Ende zu führen? Hier ist in der That Gottes Kraft zu erkennen; wie Gott aus seinen Werken in der Schöpfung erkannt wird, so wird auch Christus an den staunenswürdigen, wunderbaren Erfolgen seines Wirkens als Gott erkannt.

§. 91.

Mit der christlichen Erlösungslehre steht die kirchliche Auferstehungslehre in engster Verbindung, sofern nämlich die Auferstehung zum seligen Leben die wahre und vollkommene Wiederherstellung des Menschen zum unsterblichen Sein in beseligender Gemeinschaft mit Gott ist, wozu der Mensch ursprünglich von Gott geschaffen worden war. Nebstdem concentrirte sich in der christlichen Auferstehungslehre die Summe alles Dessen, worin die christliche Weltanschauung den gewohnten Vorstellungen des heidnischen Denkens in allen Richtungen desselben entgegentrat; daher denn auch keiner anderen aus den Lehren des Christenthums so entschieden widersprochen wurde, als dieser, aber auch keine schon frühzeitig so um-

ständlich und mit so erschöpfenden Gründen vertheidiget wurde, als eben diese Lehre. Sie wird von keinem der christlichen Apologeten der ersten Jahrhunderte übergangen; wir verweisen auf die bereits beigebrachten Anführungen aus den apologetischen Schriften eines Justin [1], Tatian [2], Theophilus [3], Athenagoras [4], Origenes [5], Tertullian [6], Minucius Felix [7], welchen auch noch Arnobius [8] und Lactantius [9] beigefügt werden können. Die Auferstehungslehre wurde aber nebstdem, und zwar schon sehr frühzeitig, auch noch in besonderen Schriften behandelt; hieher gehören die Schriften *περὶ ἀναστάσεως* von Justin [10], Athenagoras, Origenes, dessen Ansicht über diesen Lehrpunct in einer besonderen Schrift durch Methodius bekämpft wurde, welchem sich später im Namen der kirchlichen Rechtgläubigkeit ein Epiphanius, Theophilus von Alexandrien, Hieronymus anschloßen. Auch Gregor von Nyssa und Johannes Philoponus verfaßten besondere Schriften über die Auferstehungslehre; und nebstdem können noch verschiedene Reden und Abhandlungen eines Chrysostomus [11], Nilus [12], Isidor von Pelusium [13], Cyrill von Jerusalem [14], Zeno von Verona [15] und Ambrosius [16] genannt werden [17].

---

[1]) Apol. I, 20. 52.

[2]) Contra gent., c. 6. 15. 20.

[3]) Ad Autol., I, 8. 13; II, 14.

[4]) Leg. pro Christ., c. 36.

[5]) Contra Cels., IV, 57—61; V, 14—24; VII, 32. Vgl. Clemens Alex. Strom. V, p. 649. 650. 711. 712.

[6]) Apologet., c. 48.

[7]) Octav., c. 34—36.

[8]) Adv. gent., II, 13.

[9]) Inst. div., VII, 13 ff.

[10]) Der Nachwelt erhalten durch Johannes Damascenus in dessen Parallelis. Vgl. Joann. Damasc. Opp. Tom. II, p. 756 ff.

[11]) Hom. de dormientibus, die fünfte aus den 7 Homilien de Lazaro et divite. Opp. Tom. I, p. 762 ff. — Hom. 5ta in 2 Thess. Tom. XI, p. 424. — Hom. de resurrectione mortuorum. Tom. II, p. 422 ff. — Sermo 2dus de consolatione mortis Tom. VI, p. 302.

[12]) Epist., Lib. I, 109—113. 173; II, 78. 82. 170. 200; III, 120. 135.

[13]) Epist., I, 284; II, 43; III, 77; IV, 201; V, 179.

[14]) Catechesis XVIII.

[15]) Tractatus 16mus de resurrectione.

[16]) De fide resurrectionis (als liber 2dus der Schrift de excessu fratris Satyri). Opp. Tom. II, p. 1136—1170.

[17]) Gänzlich verloren giengen die Schriften De resurrectione von Clemens Alex., Sextus (vgl. Euseb. H. E. V, 27), Hippolytus.

§. 92.

Justinus [1]) bemerkt, daß die christliche Auferstehungslehre von den Heiden aus einem doppelten Gesichtspuncte bestritten werde; erstlich, weil sie widersinnig sei, zweitens, weil sie eine physische Unmöglichkeit in sich schließe. Sie sei widersinnig; man könne nämlich nicht annehmen, daß der Leib verstümmelt auferstehen werde, und doch könne man sich hinwiederum nicht denken, warum und wozu die Leiber mit ihren zeitlichen Geschlechtsorganen auferstehen sollen. Überhaupt sei der Leib der Sitz verschiedener Begierlichkeiten; soll der wiedererstandene Mensch abermals allen Schwächen und Unvollkommenheiten seines Erdendaseins unterworfen werden? Keineswegs; der wiedererstandene Leib wird keine Begierden haben; wenn er mit seinen Geschlechtstheilen wieder ersteht, so folgt daraus keineswegs, daß er zeugen oder empfangen müsse, wie denn auch in dieser Zeitlichkeit Viele von fleischlicher Vermischung sich enthalten, und Andere, welche sich nicht enthalten, vermöge einer natürlichen Sterilität nicht zeugen. Ebenso wenig ist es zuläßig, die Wiedererstehung der Leiber als etwas Unmögliches zu erklären; sei es, daß damit eine Unmöglichkeit von Seite Gottes oder von Seite des wiederzuerweckenden Leibes behauptet werde. Die Heiden schreiben ihren Göttern Allmacht zu [2]); sollte der Eine lebendige Gott weniger vermögen, als die todten Götzen der Heiden? Ist die Auferweckung des Leibes ein größeres Wunder als die Erschaffung desselben? Ist sie überhaupt etwas Naturwidriges? Dieß Letztere können die Gegner doch gewiß nicht behaupten, mögen sie die Entstehung der Körper wie immer nach platonischen, stoischen oder epikuräischen Grundsätzen erklären wollen. Nach platonischer Ansicht sind die zwei Principien der Körperbildung Gott und die Materie, letztere rein passiv und aller Formen fähig; sollte Gott die aufgelöste Bildung aus der bleibenden Materie nicht wieder herstellen können? Nach stoischer Ansicht unterscheidet man vier Elemente der Körper: Feuer, Luft, Wasser, Erde; sollten die einmal in einem bestimmten Gebilde vereinigt gewesenen, und nach der Auflösung fortdauernden

---

[1]) De resurrectione. Vgl. den vorausgehenden §.

[2]) Odyss. XI, 306.

Elemente eines Körpers sich nicht wieder zu demselben Gebilde vereinigen lassen? Nach Epikur sind das Leere und die Atome die Principien der Körper; sollte eine gewisse Zahl von Atomen sich nicht zu wiederholten Malen auf gleiche Weise zusammensetzen lassen?

§. 93.

Des Athenagoras Schrift „von der Auferstehung der Todten" [1]) zerfällt in zwei Theile. Im ersten werden die entgegenstehenden Zweifel gelöst, im zweiten positive Gründe für die Auferstehung angegeben.

I. Widerlegender Theil.

Sollten die Todten nicht auferstehen, so müßte die Wiedererweckung derselben außer dem Bereiche des göttlichen Könnens oder des göttlichen Wollens liegen.

a) Das Nichtkönnen Gottes müßte in einem Mangel, entweder der Einsicht oder der Macht Gottes gelegen sein.

1. Aber Gottes Einsicht erstreckt sich über alle Dinge, also auch über das Zukünftige und über das bereits Aufgelöste. Also besteht von dieser Seite kein Hinderniß der Wiederherstellung aufgelöster Leiber.

2. Ebenso wenig von Seite seiner Macht. Wenn er die Körper schaffen = aus dem Nichtseienden hervorbringen konnte, so wird er die einmal geschaffenen wol auch wiederherstellen können. Wer das Schwierigere vermag, muß auch das minder Schwierige vermögen.

Athenagoras erinnert sich hiebei an Einzelnes, was besondere Schwierigkeiten machen könnte. Dahin gehört namentlich die Frage, welchem Leibe die Stofftheile angehören sollen, welche auf dem Wege der Nahrung von verschiedenen Leibern nacheinander angeeignet worden sind? Athenagoras bemerkt, daß Dasjenige, was von einem menschlichen Körper wahrhaft und nicht bloß scheinbar oder äußerlich angeeignet worden sei, keinem anderen menschlichen Leibe assimilirt werden könne; denn Nichts sei unserem Leibe so feindlich, als Nahrung vom menschlichen Leibe.

---

[1]) *Περὶ αναστάσεως τῶν νεκρῶν.*

b) Läge die Wiederherstellung des menschlichen Leibes außer Gottes Willen, so müßte sie entweder etwas Ungerechtes oder etwas Gottes Unwürdiges enthalten.

1. Sie ist nicht ungerecht, weder in Bezug auf die erneuten Menschen, noch in Bezug auf die anderen Dinge.

α. Nicht in Beziehung auf die anderen Dinge, weder jene der übersinnlichen Welt, die dadurch Nichts erleiden — noch in Beziehung auf jene der sinnlichen Welt, die alsdann gar nicht mehr sein werden, oder wenn sie noch existiren sollten, sich der Rücksicht auf den Menschen unterzuordnen haben.

β. Nicht in Beziehung auf den erneuten Menschen, weder für die Seele noch für den Leib desselben. Nicht für die Seele, denn dieser muß es eine Wohlthat sein, statt eines vergänglichen einen unvergänglichen Leib zu erhalten — nicht für den Leib, der als unvergänglicher noch besser für den Geist sich eignet, denn als vergänglicher.

2. Sie ist Gottes nicht unwürdig. Denn war es Gottes nicht unwürdig, einen vergänglichen und leidensfähigen Leib zu schaffen, so noch weniger die Wiedererweckung eines unvergänglichen und leidenlosen Leibes.

Übrigens darf man ohnehin keinen wahren Unterschied zwischen Gottes Wollen und Können aufstellen; denn was Gott kann, das will er, und was er will, das kann er.

II. Positive Beweisführung.

Die positiven Beweise werden theils von der Schöpfung und Natur des Menschen, theils von der Nothwendigkeit des Gerichtes hergenommen.

a) Schöpfungszweck des Menschen. Gott als der Weise konnte nichts Zweckloses hervorbringen. Also hat auch der Mensch seinen bestimmten Zweck. Und zwar ist er entweder wegen anderer Wesen oder um seiner selbst willen geschaffen.

1. Wollte man Ersteres annehmen, so müßte er entweder wegen der unsterblichen Naturen, oder wegen der vernunftlosen Geschöpfe geschaffen sein. Jene aber bedürfen des Menschen nicht, und diese stehen unter dem Menschen, sind also des Menschen wegen, nicht der Mensch ihrerwegen da. Also liegt der Zweck des Menschen nicht außer ihm.

2. Liegt aber sein Zweck in ihm selbst, so muß er unvergänglich sein; denn nur Dasjenige, was bloß Mittel zu einem anderen Zwecke ist, vergeht, sobald dieser Zweck erreicht ist. Aus dem, daß der Mensch Selbstzweck ist, folgt zunächst die ewige Dauer seiner Seele, vermöge ihrer Bestimmung, Gottes Weisheit ewig zu erkennen und sein Gesetz ewig zu befolgen. Da aber die Seele ewig ihrer Natur gemäß leben muß, so muß sie ewig im Leibe leben, indem sie ihrer Natur nach an ihn gewiesen ist, um ihn zu beherrschen und durch ihn die Außendinge zu erkennen und zu messen. Also muß der ganze Mensch als Harmonie aus Geist und Leib ewig fortdauern. — Das Wunder der Auferstehung überrascht den Verstand nicht allzusehr, wenn er erwogen hat, wie z. B. aus kleinen Menschenkeimen die Glieder des Leibes sich entwickeln; die Unterbrechung der Vereinigung von Leib und Seele durch den Tod hat ein Vorbild im Schlafe.

Diesen Erörterungen schließt sich noch ein anderer Gedanke an, welcher den eigenthümlichen Zweck des Menschen im Auge hat. Das höchste Gut (oder der Zweck) des Menschen kann nicht in bloßer Befreiung von aller Unlust bestehen; denn durch diesen Zustand hätte er ja Nichts vor den niedersten Dingen voraus, welche aller Empfindung ermangeln; also kann es auch nicht seine höchste Bestimmung sein, des angenehmer Empfindungen fähigen Leibes los zu werden. Ebenso wenig kann Fülle der Lüste sein höchster Zweck sein, indem solcher Art der absolute Werth der Tugend und die aus ihr fließende Glückseligkeit ganz verkannt und bei Seite gestellt würde; also kann die Auferstehung des Leibes nicht bloß um des Leibes und seiner Lust willen als rationell gefordert erscheinen. Sondern es handelt sich eben um beide zugleich, um Leib und Seele, mit einem Worte um den ganzen Menschen, der als ganzer Mensch um seiner selbst willen ist und daher auch als ganzer Mensch wiederhergestellt werden soll.

b) Der Mensch als Bedürftiger verlangt Nahrung, als Sterblicher Nachkommen, als Vernünftiger das Gericht. Das Gericht bezieht sich auf sein Verhalten zu beiden ersteren Trieben, zu Nahrungs- und Geschlechtstrieb. Da aber diese beiden Dinge auf den ganzen Menschen, soweit er nicht bloß Geistwesen, sondern auch Sinnenwesen ist, sich beziehen, so muß auch das Gericht den ganzen

Menschen, also Leib und Seele zugleich treffen; also muß der Mensch im Fleische zum Gerichte auferstehen [1]).

§. 94.

Nach einer von Rufinus berichteten Angabe des heiligen Hieronymus schrieb Origenes zwei Bücher von der Auferstehung und nebstdem noch zwei Dialoge über denselben Gegenstand. Von den libris de resurrectione sind gegenwärtig nur einige Bruchstücke bekannt, theils aus der von Pamphilus verfaßten Apologie der origenistischen Lehransichten, theils aus der Schrift des Methodius über die Auferstehung, theils endlich aus einem Briefe des heiligen Hieronymus ad Pammachium [2]). Außerdem finden sich in den uns erhaltenen Werken des Origenes mannigfache Äußerungen über den beregten Gegenstand, nicht nur in den schon citirten und besprochenen Büchern gegen Celsus, sondern auch in seinen Commentarien über die Psalmen [3]) und über das Matthäusevangelium [4]), sowie in seiner Schrift *περὶ ἀρχῶν* [5]).

Die origenistische Auferstehungslehre war in doppelter Hinsicht Gegenstand eines lebhaften und langandauernden Streites, einmal rücksichtlich der wahren Meinung des Origenes, und dann auch bezüglich ihres Verhältnisses zur kirchlichen Lehre und Auffassung des Auferstehungsdogmas. Bereits im Jahrhunderte des Origenes waren

---

[1]) Dieser letzterwähnte Punct wird von Theodoret (De providentia, Orat. 9. Opp. Tom. IV, p. 431 ff.) auf originelle und beredte Art durchgeführt. Die der ewigen Verdammniß verfallene Seele appellirt an die Gerechtigkeit des göttlichen Richters, und verlangt, daß sie nicht allein gestraft werde, da sie durch die Sinne und Triebe des Leibes zu so vielen Sünden verlockt wurde, auf welche sie ohne diesen ihren Gefährten gewiß nicht verfallen wäre. Umgekehrt appellirt der einstmalige Leib des Gerechten, dessen Seele ewig belohnt werden soll, gleichfalls an den ewigen Richter, um seinen wesentlichen und constitutiven Mitantheil an den Werken des Gerechten geltend zu machen.

[2]) Alle diese Bruchstücke finden sich zusammengestellt in Origenis Opp. Tom. I, p. 33—37.

[3]) Opp. Tom. II, p. 532—536.

[4]) Opp. Tom. III, p. 811—814.

[5]) II, 10.

die Ansichten hierüber getheilt, und der Gegensatz der Meinungen durch zwei ehrwürdige Männer, Methodius und Pamphilus repräsentirt. Methodius ist ein strenger Ankläger des Origenes, und machte sich die Widerlegung der Origenistischen Auferstehungslehre zu einer besonderen Aufgabe [1]). Er sieht den Keim und Ursprung der falschen origenistischen Sätze über die Auferstehung in der Lehre des Origenes von der Präexistenz der Seelen; erst zufolge einer vorausgegangenen Sünde seien die ersten Menschen oder Menschenseelen mit einem Körper bekleidet worden, und dieser Körper sei die Ursache aller nachfolgenden Sünden der in die Körper gebannten Seelen, und ein Hinderniß guter Handlungen. Demzufolge nenne Origenes mit unzuläßiger Berufung auf die mißdeutete Stelle Klagel. 3, 34 den gegenwärtigen Menschenleib eine Fessel. Aber wozu soll Gott unseren Seelen diese leiblichen Fesseln angelegt haben? Etwa, um uns an das Böse zu ketten? Damit würde ja der Besserungszweck der über die präexistenten Menschenseelen verhängten Verweisungsstrafe geradezu irritirt. Oder soll „Fessel" eine Bindung an's Gute bedeuten? Dann begreift man nicht, wie die Kainsseele erst nach ihrer Beleibung die Schuld eines Brudermordes auf sich laden konnte, nicht zu gedenken aller jener Sünden, Laster und Gräuel, in welche die Menschheit erst seit jener ersten Blutthat versunken ist. Origenes will seine Behauptung, daß die Seele erst zufolge einer von ihr begangenen Sünde in einen Leib gebannt worden sei, durch die Schrift begründen; die Leiber seien die „Röcke aus Thierfellen", mit welchen die nackten (körperlosen) Menschen bekleidet worden seien. Origenes übersieht, daß diese seine Auslegung mit den biblischen Aussagen über den der Sünde vorausgehenden Zustand der Menschen schlechterdings nicht zu vereinen ist. Vgl. 1 Mos. 2, 23 und Matth. 19, 4. Es ist demnach auch falsch, wenn er das Wesen des Menschen ausschließlich in die geistige Seite desselben verlegt und mit Plato sagt, die Seele im Menschen sei der Mensch.

Steht es fest, daß der Leib nicht eine der Menschenseele angelegte Fessel, sondern ein constitutiver Bestandtheil des Menschen

---

[1]) Die Schrift des Methodius De resurrectione ist uns nur durch Auszüge erhalten, welche sich bei Epiphanius (Haeresis 64) und Photius (Biblioth., cod. 224) finden.

ist, so kann Origenes auch nicht mehr gegen die im kirchlichen Sinne verstandene Auferstehung als eine vermeintlich erneuerte Beschwerung und Fesselung der Seele excipiren. Vergeblich berufen sich die Origenisten auf 1 Kor. 5, 1: Scimus quoniam terrestris domus nostra tabernaculi dissolvatur .... Wenn unter domus terrestris unser Leib zu verstehen sein soll, so möge man erklären, was unter tabernaculum gemeint sei? Dieses von den Origenisten nicht beachtete Wort deutet zur Genüge an, daß die ganze Stelle anders ausgelegt werden müsse. Nicht domus, sondern tabernaculum bedeutet den Leib, domus terrestris tabernaculi bedeutet figürlich den zeitlichen Genuß des leiblichen Daseins. Diese domus terrestris wird im Gegensatze zu der in Aussicht gestellten himmlischen Behausung eine domus manufacta genannt, weil alle irdischen Bestrebungen der Menschen (im figürlichen Sinne) Händearbeit der Menschen sind. Vgl. 1 Mos. 3, 19; Luk. 16, 9. Würde der Ausdruck manufacta passen, wenn unter domus der Leib selber, wie die Origenisten wollen, zu verstehen wäre? Die nachfolgenden Worte des Apostels besagen aber nichts Anderes, als daß der wiederherzustellende Leib, mit welchem die Seele überkleidet zu werden wünscht, unvergänglich sein soll, weil ein corruptibler Leib mit dem Genusse der himmlischen Seligkeiten nicht vereinbar ist. Daß dieser neue Leib aus einer ganz anderen Substanz sein soll, als der gegenwärtige, wird vom Apostel nirgends angedeutet, sondern geradezu in Abrede gestellt, wenn er sagt: Oportet hoc corruptibile induere incorruptionem. 1 Kor. 15, 53. Dieses Anziehen der Unverweslichkeit ist nun nichts Anderes, als eine actuelle Restitution der in der ursprünglichen, ungeschwächten Menschennatur potentiell vorhandenen Leibesunsterblichkeit, und die Auflösung des gegenwärtigen Leibes durch den Tod, dem Thun eines Künstlers vergleichbar, der ein beschädigtes Erzbild im Feuer umgießt, um es in seiner ursprünglichen Vollkommenheit wiederherzustellen.

Origenes hält es für undenkbar, daß von dem Leibe etwas Anderes, als die Identität der Form oder Gestaltung (εἶδος) sich erhalten könne. Also wäre die Auferstehung nichts Anderes, als die Restituirung dieses εἶδος, welches indeß durch den Tod gar nicht einmal verloren geht. Es gäbe mithin eigentlich gar keine Auferstehung; oder wenn Origenes dennoch die in seinem Sinne verstandene Auferstehung festhalten will, so muß er zugeben, daß

Christus nicht der Erstling der Erstandenen sei, da Moses und Elias schon vor Christi Leiden und Tod den Aposteln unter jenen Gestalten (εἴδη) sichtbar geworden sind, welche Origenes für die Auferstehungsleiber ausgibt. Es hat keinen Sinn, von einer Restitution des εἶδος zu reden, wenn das Substrat und Subject des εἶδος, der erdhafte Stoff, gar nicht mehr vorhanden ist, wie Origenes will, der alles Erdhafte zuletzt ganz und gar im Feuer untergehen läßt. Er sagt nun freilich, jenes εἶδος soll auf einen geistigen Körper übertragen werden; dieß heißt aber, richtig verstanden, nur so viel, ein anderes Substrat von spiritueller Beschaffenheit soll in jene Form hineingebildet werden, welche einst dem fleischlichen Leibe zukam. Somit wird der Mensch nicht mit dem Leibe, den er hatte, wiedererstehen, sondern einen ganz anderen Leib erhalten, welcher dem vormaligen ähnlich sieht [1]).

§. 95.

Die Hauptinstanz, welche Methodius gegen die origenistische Vorstellungsweise geltend macht, ist die aus derselben nothwendig zu folgernde Läugnung der numerischen Identität des dießseitigen und jenseitigen Leibes [2]). Pamphilus [3]) stellt diese Folgerung in Abrede, und sucht aus des Origenes eigenen Worten die Unrichtigkeit der ihm unterschobenen Meinung darzuthun. Im zweiten Buche seiner Schrift De resurrectione sage Origenes ausdrücklich, daß wir im Jenseits als dieselben Menschen fortdauern werden, wenn auch nicht mit denselben Leibeszuständen (non in eodem statu, nec in iisdem passionibus). In seinem Commentare zu Psalm 1 spreche er von einer unter allem scheinbaren Wechsel beharrenden species des Menschenindivids, welche auch im jenseitigen Zustande des Menschen fortdauern werde. Im Commentare zu Psalm 15 rede

---

[1]) Die denselben Gegenstand behandelnde Schrift des Ammonius von Hadrianopel (vergl. Huetius Origeniana II, 9, n. 1) ist nicht mehr vorhanden.

[2]) Auch Epiphanius macht in seinem Ancoratus (n. 83 ff.) vornehmlich diesen Punct gegen die Origenistische Auferstehungslehre geltend.

[3]) Apologiae pro Origene Libri VI. Von diesem Werke ist, außer einigen Fragmenten bei Photius (Biblioth., cod. 118), bloß das erste Buch in der Übersetzung des Rufinus erhalten geblieben.

er von der Erhebung des gekreuzigten und wiedererstandenen Leibes Christi in den Himmel; kann nun Jemand behaupten wollen, daß Origenes Dasjenige, was er von dem Erstlinge der Erstandenen sagt, von den Übrigen, die einst auferstehen sollen, in Abrede zu stellen gesonnen sei? De la Rue fügt diesen Stellen noch eine vierte aus der Schrift gegen Celsus, III, 41, bei, in welcher von einer trotz der glorreichen Umwandlung beharrenden Materie des Leibes Christi die Rede ist. Hier bleibt aber freilich die Frage übrig, ob Origenes Dasjenige, was er von dem unverwesten Leibe Christi sagte, auch auf die verwesten zeitlichen Leiber der einst wiedererstehenden Todten angewendet wissen wollte? Hierüber gibt auch die von Pamphilus citirte Bemerkung des Origenes zu Jesai. 26, 19 keinen Aufschluß.

Gregor von Nyssa [1]) drückt das kirchliche Bekenntniß unzweideutiger aus, als Origenes, wenn er der menschlichen Seele eine natürliche Liebe zu den ihren zeitlichen Körper constituirenden Elementen (στοιχείοις) zuschreibt, welche demgemäß in Kraft der allmächtigen Wirksamkeit Gottes bei der zukünftigen Auferstehung mit ihr wieder werden vereiniget werden. In den Seelen bleiben nach dem Tode, wie aus der Erzählung von Lazarus und dem reichen Prasser (Luk. 16) hervorgeht, gewisse Spuren und Ähnlichkeiten mit den abgelebten Körpern zurück [2]); diesem in der Seele hinterlassenen Bilde (εἶδος) und Abdrucke gemäß muß der wiedererstehende Körper sich gestalten. Gleichwie die Kügelchen einer auseinandergeronnenen Quecksilbermasse sich wiedervereinigen, ohne während ihrer zeitweiligen Trennung sich mit irgend einem heterogenen Stoffe zu vermischen, so werden sich auch die Bestandtheile des aufgelösten Körpers wieder vereinigen, um sich zu einem, dem in der Seele hinterlassenen Abdrucke gemäßen Körper zu configuriren. Also wird der wiedererstandene Körper mit dem zeitlichen und vergänglichen nach Materie und Form numerisch identisch sein. Man wird in dieser Auffassung die gesuchte Verbesserung der origenistischen kaum verkennen. An Origenes erinnert es ferner, wenn Gregor den zeitlichen Leib mit jener Hülle aus Thierfellen vergleicht, womit die

[1]) *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*. Opp. (ed. Paris, 1638) Tom. III, p. 181 — 260.

[2]) De hominis opificio, c. 27 (Opp. Tom. I, p. 116 ff.).

gefallenen und aus dem Paradiese vertriebenen Menschen ihre Blößen verdeckten. Dieser grobsinnliche Leib, dessen dießseitiges Leben durch seine physischen Zustände, Bedürfnisse und Leidenheiten bedingt und bestimmt ist, soll bei seiner Auferstehung in einen pneumatischen Zustand übergeführt, und hiemit aller Mängel und Unvollkommenheiten seiner dießseitigen Beschaffenheit überhoben werden. Dieß ist aber eben nur eine Restitution der menschlichen Natur in ihren ursprünglichen Zustand vor der Sünde [1]). Alles Unreine und Entstellende, was zur menschlichen Natur nicht gehört und nur abnormer Weise, in Folge der Sünde sich angesetzt hat, wird durch das Feuer verzehrt werden, und der Leib aus seinem unvergänglichen Keime zu einer über all unser Ahnen erhabenen Herrlichkeit und Schönheit erneuert werden.

In ähnlichen Vorstellungen, wie Gregor von Nyssa, bewegt sich theilweise auch Äneas von Gaza (c. a. 480) in seinem Gespräche „Theophrast", welches von der Unsterblichkeit der Seelen und von der Auferstehung der Körper handelt. Auch er spricht von einer bleibenden und dauernden Form des menschlichen Leibes, dessen Materie einst umgebildet werden soll, wie wenn ein Künstler, der die zerstreuten Trümmer einer ehernen Achillesstatue sammelt, dieselben durch eine geheimnißvolle Kunst in Gold verwandeln würde, um aus dem verwandelten Stoffe das zertrümmerte Bild wieder herzustellen. Das unvergängliche Formprincip des Menschenleibes verlegt Äneas in die unsterbliche Menschenseele [2]), deren Unsterblichkeit ihm ein Beweis a fortiori ist, daß der Menschenleib wiedererstehen werde, da auch vergängliche Erdendinge, wie die Pflanzen, in ihren Samen solche keimkräftige Principien ihrer Wiedererneuerung in sich tragen.

Johannes Philoponus stellte sich außer den Kreis der christlichen Lehrtradition, indem er jede innerliche und unmittelbare Beziehung der vernünftigen Seele zum vergänglichen Leibe in Abrede

---

[1]) *Θεῖόν τι χρῆμα ἦν ἡ ανθρωπίνη φύσις πρὶν ἐν ὁρμῇ γίνεσθαι τοῦ κακοῦ τὸ ανθρώπινον.* An. et resurr., p. 252.

[2]) Auch Zacharias von Mytilene (c. a. 540) spricht sich in ähnlicher Weise aus: Bonus opifex hominem condens, mentemque intelligentem . . . cum corpore . . . componens et colligans et ab ortu primo immortalitatis seminaria per immortalem animam corporibus inserens . . . . . De mundi creatione; siehe Bibl. Magn. Patrum, Tom. VI, Pars I, p. 578.

stellte. Demnach mußte er auch den Gedanken einer in der Seele zurückbehaltenen Form des Leibes verwerfen; und da er nebstdem auch die Materie des Leibes der Verwesung anheimfallen ließ, so kam er auf den Satz, daß der irdisch-zeitliche Leib des Menschen unwiederherstellbar sei, und demgemäß bei der allgemeinen Auferstehung von Gott den Seelen neue Leiber angeschaffen werden müßten. Der monophysitische Bischof Konon von Tarsus, sonst ein Anhänger des Philoponus, erhob in Beziehung auf die von Philoponus behauptete Verwesung der Materie des Leibes Widerspruch; die Vernichtung der Form gab er zu. Dieß führte nun zu gegenseitigen Beschuldigungen der Philoponisten und Kononiten; den Philoponisten wurde vorgeworfen, daß sie die Auferstehung der Leiber läugneten, die Kononiten wurden von den Philoponisten als Vertheidiger der heidnischen Lehre von der Ewigkeit der Materie erklärt [1]). Beide Parteien ziehen sich gegenseitig auch des Origenianismus; die Kononiten sollten Origenisten sein, weil Origenes eine Verwandlung der Materie in der künftigen Welt gelehrt habe — die Philoponisten, weil Origenes an einer Stelle behauptet hatte, daß anstatt unserer gegenwärtigen Leiber andere auferstehen würden.

Der Origenianismus erscheint nicht bloß in diesem Streite mit dem Monophysitismus vergesellschaftet, sondern stand überhaupt in einer gewissen Beziehung zum Lehrbegriffe der Monophysiten, daher die Verurtheilung dieser auch eine Verdammung der Origenistischen Irrthümer nach sich zog. In dem vom Kaiser Justinian verfaßten, und nachgehends von Papst Vigilius approbirten Liber adversus Origenem [a. 545] [2]) kommt auch auf die Irrthümer des Origenes in der Auferstehungslehre die Sprache [3]), und werden aus den Büchern *περὶ ἀρχῶν* fünf Stellen namhaft gemacht, welche eine völlige Entleibung des Menschenwesens als letztes Entwickelungsziel des Menschen in Aussicht stellen. Nur durch sein Herausfallen aus seiner pneumatischen Existenz — heißt es in den ausgehobenen Stellen — sei das geistige Menschenwesen zur *ψυχή* geworden; die

---

[1]) Vgl. Timotheus (Presbyter der Kirche zu Constantinopel): De receptione haereticorum. Abgedruckt bei Cotelier Monumenta Eccles. Graec. Tom. III, p. 413 ff. — Photius Bibl. Codd. 21—23.

[2]) Vgl. Labbe Concil. Coll., Tom. VI, p. 311—357.

[3]) L. c., p. 351.

vollkommene Restitution desselben werde darin bestehen, daß es aus dem durch die Berührung mit der Materie herbeigeführten Zustande der Verkaltung (*ψύξις*) für immer befreit, und reiner Geist (*νοῦς*) werde.

Da in diesen Sätzen eigentlich nur die äußersten Ausschreitungen des Origenianismus verworfen wurden, so konnte er auch nach seiner Verdammung immerhin noch in der griechischen Kirche eine Nachwirkung üben; und dieß war denn in der That der Fall, wie sich an einem besonderen Vorkommniß zeigte. Papst Gregor d. Gr. wurde einige Jahre vor seiner Erhebung auf den römischen Bischofsstuhl von Papst Pelagius II als Geschäftsträger (Apocrisiarius) nach Constantinopel gesendet. Daselbst wurde er in eine dogmatische Controverse mit dem Patriarchen Eutychius verwickelt, der eine besondere Schrift über die Auferstehung der Todten abgefaßt hatte. In dieser Schrift behauptete der Patriarch, daß die auferstandenen Leiber invalpabel, und feiner als Luft und Winde sein würden. Gregor widerlegte diese Meinung durch die hergebrachte Verweisung auf den Auferstehungsleib Christi, welchen der ungläubige Thomas befühlt habe. Der Patriarch antwortete, daß diese Eigenschaft des Leibes Christi nur für die Zeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt gedauert, mit der Erhebung Christi in den Himmel aber verschwunden sei. „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben.“ Dieß war gleichfalls ein gewöhnliches, vielfach widerlegtes Argument der Origenisten [1]). Gregor bemerkte, man habe die Natur des Fleisches von der Schuld und Verweslichkeit des Fleisches zu unterscheiden; das Fleisch als Verwesliches und Schuldhaftes könne freilich das himmlische Reich nicht erben; damit sei aber noch nicht das Fleisch seiner Natur nach von der Aufnahme in den Himmel ausgeschlossen [2]). Der Kaiser Tiberius trat der Ansicht des päpstlichen Apokrisiarius bei, Eutychius widerrief seine Meinung, und starb bald darauf.

---

[1]) Bereits Methodius hatte auf diese Herbeiziehung der Stelle 1 Kor. 15, 50 erwidert: *Σάρκα φησὶν· οὐ τὴν σάρκα αὐτὴν ἐδήλωσεν, ἀλλὰ τὴν ἄλογον πρὸς τὰς μαχλώσας τῆς ψυχῆς ὁρμὴν ἡδονάς.* (Photius, cod. 234.)

[2]) Gregorii M. Moralia in Job. Lib. XIV, c. 56.

§. 96.

Eben diese Unterscheidung zwischen sinnlicher und unsinnlicher Leiblichkeit (caro und corpus) war es, was seiner Zeit Hieronymus als charakteristische Ausflucht der gegen die unbedingte Hinnahme der kirchlichen Lehrformel sich sträubenden Origenisten hervorhob. Hieronymus war ursprünglich kein Gegner der Origenisten; im Gegentheile hatte er sich selbst lange und viel, und zwar auch noch in seinem zuletzt gewählten Aufenthalte zu Bethlehem mit den Schriften des Origenes, namentlich mit den Schriftauslegungen desselben beschäftiget, und noch von Bethlehem aus in einem Briefe an seine Freundin Paula [1]) mit rühmender Bewunderung von dem großen, vielverfolgten Manne gesprochen. Mehrere unmittelbar aufeinander folgende Vorgänge störten ihn aus seiner unbefangenen Stimmung auf. Nicht nur wurde sein Freund Rufinus, der damals in Jerusalem lebte, und gleich Hieronymus mit dem Bischofe Johannes von Jerusalem freundschaftlichen Umgang pflog, von mehreren aufgeregten Gegnern der origenistischen Lehre sehr laut angefeindet, sondern Hieronymus selber von seinem Gegner Vigilantius der Hinneigung zu den Irrthümern des Origenes beschuldiget. Hieronymus fand sich bewogen, diese Beschuldigung in einem eigenen Schreiben an Vigilantius [2]) abzuwehren. Dazu kam noch das Auftreten des verehrten Bischofes Epiphanius gegen den Bischof Johannes von Jerusalem; ein Ereigniß, dessen Verlauf den Hieronymus völlig umstimmte, und mit seinen bisherigen Freunden, Johannes und Rufinus, ganz zerfallen machte. Er schildert die näheren Vorgänge dieses Zerwürfnisses in einem ausführlichen Schreiben an seinen Freund Pammachius in Rom [3]), und läßt sich in demselben zugleich auf eine umständliche Kritik der origenistischen Irrthümer ein. So kommt er denn auch auf die Auferstehungslehre zu sprechen [4]). Origenes bezeichne in verschiedenen Stellen seiner Werke die rechtgläubige Lehre von der Auferstehung der

---

[1]) Ep. 29.

[2]) Ep. 36.

[3]) Liber ad Pammachium contra Joannem Hierosolymitanum.

[4]) L. c., n. 23 — 37.

Leiber als eine fleischliche, die das andere Extrem zur häretischen Läugnung dieser christlichen Wahrheit bilde. Wenn der Leib mit allen Gliedern und Beschaffenheiten auferstehe, welche er jetzt an sich habe, so müßte er auch allen jenen Bedürfnissen wieder unterworfen werden und alle jene Verrichtungen neuerdings auf sich nehmen, welchen er in dieser grobsinnlichen Erdenwelt obliege. Denn wozu bekäme er wieder Zähne, wenn nicht zum Kauen? Wozu Zeugungsglieder, wenn nicht zum Zeugen? Auch sei es gar nicht denkbar, wie der jetzige Leib, nachdem einmal seine Bestandtheile in die Elemente Feuer, Luft, Wasser, Erde aufgelöst sind, aus eben denselben Bestandtheilen sollte wiederhergestellt werden können, da dieselben bereits in einer ununterscheidbaren Fusion mit jenen Elementen untergegangen sind. Indeß sollen die Todten nach Origenes mit ihren eigenen Leibern auferstehen; jeder Körper habe nämlich ein keimartiges Princip in sich, in dessen Kraft sich der ganze Körper wieder erneuern werde, aber mit einer von der jetzigen durchgreifend verschiedenen Beschaffenheit. Er werde keine Glieder und Sinneswerkzeuge haben, und derselben auch nicht benöthigen, da er ganz Auge, ganz Ohr sein, und jede andere Thätigkeit als ganzer, und nicht mittelst eines besonderen Organes vollführen werde.

Diese Ansicht ist nun — bemerkt Hieronymus — geradezu schriftwidrig. In Joh. 5, 25 heißt es, daß die Todten die Stimme des Sohnes Gottes hören und aus ihren Gräbern hervorgehen werden. Also müssen sie Ohren zum Hören und Füße zum Gehen haben. Eine ähnliche Vorstellung von der Beschaffenheit der Auferstehenden wird durch Dan. 12, 2 nahe gelegt, nicht zu reden von Ezech. 37, 1 ff. Nach Luk. 12, 7 sind alle Haare unserer Häupter gezählt; um so gewisser auch die Zähne des Mundes. Wird der Körper vollständig wieder hergestellt, so muß er auch in seiner geschlechtlichen Eigenschaft wieder hergestellt werden, sonst ist der wiedererstehende Mensch nicht Dasjenige, was er gewesen. Ubi sexus diversitas est, ibi Joannes Joannes, Maria Maria. Die Schrift deutet durch Matth. 22, 30 unzweifelhaft darauf hin; es wird daselbst gesagt, daß die Menschen nicht thun, was sie allenfalls thun könnten, sondern sich verhalten werden, wie die Engel. Diese Versicherung wäre überflüssig, wenn die Menschen als geschlechtlose Wesen auferstehen würden. Henoch und Elias sind mit ihren Lei-

dern von der Erde hinweggenommen worden, und essen und trinken nicht mehr nach Menschenart, weil sie Gott genießen und an ihm sich sättigen und erquicken. Unser Fasten ist eine schwache Nachahmung dieses Gottgenießens. Die Stelle Job 19, 23 ff. scheint eigens darum geschrieben worden zu sein, um den origenistischen Streitigkeiten zuvorzukommen.

§. 97.

Der bewußte Gegensatz gegen die spiritualistische Auferstehungslehre griff auch in der abendländischen Kirche erst seit der durch Epiphanius herbeigeführten Bewegung gegen den Origenianismus durch. Augustinus äußerte sich in der Schrift De fide et symbolo, die er als Presbyter (c. a. 394) verfaßte, über die Körper der Auferstandenen noch auf eine Weise, welche er später nicht mehr für unverfänglich hielt, und deßhalb bedingnißweise zurücknahm. Er hatte nämlich in der erwähnten Schrift zwischen caro und corpus ganz so unterschieden, wie nach Hieronymus' Rüge die Origenisten zu unterscheiden pflegten [1]). In seinen später abgefaßten Retraktationen [2]) glaubte Augustinus bemerken zu sollen, daß die Vergeistigung des Auferstehungsleibes nicht so zu verstehen sei, als ob er nunmehr aufhörte, seiner Substanz nach Fleisch und ebenso organisirt zu sein, wie der jetzige Leib; eine solche Ansicht würde sich einfach schon durch den Hinweis auf den Auferstehungsleib Christi widerlegen. Wie ist nun die Spiritalität des zukünftigen Auferstehungsleibes Christi zu verstehen? Gerade so — antwortet Augustinus [3]) —, wie die Fleischlichkeit der sündigen Seele im dießseitigen Leben zu verstehen ist; der Leib wird ganz und unbedingt dem Geiste eignen,

---

[1]) Omnis caro — sagte Augustinus — etiam corpus est, non autem omne corpus etiam caro est: primo in istis terrestribus, quoniam lignum corpus est, sed non caro: hominis autem vel pecoris et corpus et caro est: in coelestibus vero nulla caro, sed corpora simplicia et lucida, quae appellat Apostolus spiritalia; nonnulli autem vocant aetherea. Et ideo non carnis resurrectioni contradicit illud quod ait: „Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt;“ sed quale futurum sit, quod nunc caro et sanguis est, praedicat. De fide et symbolo, n. 23.

[2]) Retract. I, c. 17.

[3]) Civ. Dei XXII, c. 21.

ohne selber Geist zu sein, gleichwie im gegenwärtigen Leben die sündige Seele an das Fleisch hingegeben ist, ohne selber Fleisch zu sein.

Die Vertretung dieser Anschauung nöthiget nun den heiligen Augustinus, auf verschiedene Einwendungen von heidnischer Seite einzugehen, die bei Festhaltung der Origenistischen Ansicht allerdings gar nicht hätten aufgeworfen werden können. Wenn erstlich einmal festgehalten werden muß, daß der Auferstehungsleib seiner Substanz nach Fleisch, d. i. sinnlich wahrnehmbarer, palpabler Leib sei, so ist den Platonikern Antwort zu ertheilen, welche sich die Präsenz eines sinnefälligen Körpers in den Ätherräumen des Himmels schlechthin nicht denkbar machen können. Das Sträuben gegen diese Vorstellung — erwidert Augustinus [1]) — erinnert an eine Äußerung Cicero's über Herkules und Romulus; Cicero meint nämlich gleichfalls, daß diese Heroen, als sie unter die Götter aufgenommen wurden, ihre Leiber auf Erden zurücklassen mußten, weil es mit der Natur irdischer Leiber sich nicht vertrage, anderswo als auf der Erde zu sein. Mit eben demselben Rechte könnte man dafürhalten, daß die Natur rein geistiger, mit den himmlischen Lichtwesen verwandter Seelen es nicht vertrage, mit erdhaften Leibern zur Wesenseinheit zusammengeschlossen zu werden. Gleichwol ist diese Vereinigung eine Thatsache; und so wird einst auch die Erhebung der verklärten Erdenleiber in den Himmel Thatsache sein. Die Platoniker meinen, eine solche Erhebung verstoße gegen die natürliche Locirung der Elemente, unter welchen die Erde und das Erdhafte naturgemäß den tiefsten Platz einnehme, gleichwie die Feuersphäre naturnothwendig den höchsten Umkreis bilde. Wird jedoch die Stufenordnung, nach welcher die Elemente locirt sind, in der wirklichen Natur rein und unvermischt erhalten? Ist nicht auch in erdhaften Körpern, in Holz und Stein, Feuer enthalten? Man wendet ein, dieses Feuer sei ein rauchiges, unreines, corruptibles Feuer, wie es eben den corruptiblen Erdendingen angemessen ist. Nun gut! Wenn das reine, himmlische Feuer durch eine besondere Modification seiner Natur zur Einwohnung in den erdhaften Körpern adaptirt werden kann, warum sollten umgekehrt nicht auch die erdhaften Menschenkörper durch eine besondere Modi-

---

[1]) Civ. Dei XXII, c. 11.

fication ihrer jetzigen Beschaffenheiten zum Aufenthalte in himmlischen Sphären befähiget werden können? Die menschliche Kunst ist im Stande, aus den schwersten Metallen Gefäße zu arbeiten, die im Wasser nicht untergehen; sollte es der göttlichen Allmacht nicht möglich sein, dem durch sie geschaffenen Menschenleibe zu verleihen, daß er über den Druck der irdischen Schwere erhaben sei? [1]) Sollen die Seelen der verklärten Menschenleiber nicht in höherem Grade jene Macht über die irdische Schwere haben, welche zum Theile auch schon den Erdenmenschen zukommt? Denn wir sehen ja, daß der gesunde Mensch über seinen vollwichtigen Leib freier gebietet, als der Kranke über seinen abgemagerten und an Gewicht viel geringeren Leib, offenbar deßhalb, weil der modus temperationis im gesunden Leibe vollkommener ist. Sollte dieser Modus nicht noch eine weitere Steigerung zulassen? Quis verbis explicet, quantum distet inter praesentem, quam dicimus, sanitatem et immortalitatem futuram? Man könnte auch fragen, warum ein aus Erde gebildeter Körper nicht sollte im Himmel wohnen können, da doch die schwere Erde im Nichts, im Leeren schwebt, ohne zu fallen? Der platonische höchste Gott entzieht den Feuerkörpern der Dii minores die Kraft, zu brennen, und läßt ihnen bloß die Leuchtkraft; warum sollte der allmächtige Gott nicht aus den Menschenleibern bei Belassung ihrer Natur die Corruptibilität, bei Belassung ihrer Gestalt und Organisation die Schwere und Trägheit entfernen können?

Wenn der Mensch mit demselben Leibe auferstehen soll, den er hier auf Erden hatte, und wenn dieser Leib auf dieselbe Art organisirt und gegliedert sein soll, wie der dießseitige Leib, so ergeben sich nach der Meinung der heidnischen Gegner eine Menge von Unzukömmlichkeiten und Lächerlichkeiten, welche im Einzelnen aufzuführen zu weitläufig wäre. Augustinus übergeht keine der Einwendungen dieses Schlages [2]), als da sind die Fragen: ob auch Fehlgeburten auferstehen, ob verstorbene Kinder mit ihren kleinen Kinderleibern auferstehen werden, ob häßliche, mißgestaltete, zwerghafte, mit allerlei Gebrechen behaftet gewesene Menschen mit allen diesen Eigenschaften ihrer aufgelösten Erdenleiber wieder erstehen werden u. s. w.? Augustinus antwortet hierauf dasselbe,

---

[1]) Civ. Dei XIII, c. 18. [2]) Civ. Dei XXII, c. 12 ff.

was auch andere christliche Lehrer antworteten: Jedes Gebilde, welches einst von einem unsterblichen Geiste beseelt war, wird auferstehen; alle Leiber werden auferstehen in der Vollkraft seines Leibes, und in derjenigen ausgebildeten Organisation und Vollkommenheit, welche sie hier auf Erden entweder wirklich erreichten oder doch erreicht haben würden, wenn nicht vorzeitiger Tod, Krankheit und andere, die vollkommene Entwickelung und Ausgestaltung des Leibes beeinträchtigende Ursachen dazwischen getreten sein würden. Die heiligen Martyrer, welchen einzelne Glieder ihres Leibes abgehauen worden sind, werden mit vollkommener Leibesintegrität erstehen; denn es gilt gewiß ganz vornehmlich auch in Beziehung auf ihre heiligen Leiber das Wort des Herrn, daß alle Haare unseres Hauptes gezählt seien. Wol möchte die verehrungsvolle Liebe der Gläubigen zu ihnen wünschen, und hofft es auch, daß an ihren Leibern noch die Male und Spuren ihrer Martyrien sichtbar sein mögen; diese werden wol zweifelsohne keine Deformitäten, sondern ungemein schmückende Zierden ihrer verherrlichten Leiber sein. Quae sit autem — fügt Augustinus bei — et quam magna sit spiritalis corporis gratia, quoniam nondum venit in experimentum, vereor ne temerarium sit omne, quod profertur eloquium!

Der heidnische Verstand sträubt sich gegen den Glauben an die christliche Auferstehungslehre. Und gleichwol ließen sich in den Äußerungen berühmter Heiden, deren Meinungen man alle Achtung zollt, alle einzelnen Sätze, deren Complex das Auferstehungsdogma constituirt, nachweisen [1]). Varro legt einiges Gewicht auf die Aussage der Nativitätssteller, daß nach je 440 Jahren sich allezeit wieder dieselbe Menschenseele mit demselben Menschenleibe vereinige. Plato sagt, daß die heiligen Seelen wieder zu ihren Körpern zurückkehren. Porphyrius behauptet, daß die ihrer Leiber ledig gewordenen Seelen nicht wieder zu unvollkommenen und mit Mängeln behafteten Leibern zurückkehren können. Faßt man diese drei Behauptungen zusammen, um sie in Eine Ansicht zu verschmelzen, steht man da der christlichen Auferstehungslehre noch allzuferne? Freilich behaupten die neueren Platoniker, daß die Seele nur in ihrer Scheidung vom Leibe ein wahrhaft geistiges Leben zu führen vermöge, und eben durch den Tod zur wahren Freiheit gelange [2]).

[1]) Civ. Dei XXII, c. 28.

[2]) Civ. Dei XIII, c. 16. 17.

Sofern man durch diesen Einwand der christlichen Auferstehungslehre begegnen will, macht man sich einer ungerechtfertigten Identification des jetzigen Leibes mit dem von den Christen gehofften zukünftigen schuldig. Daß der jetzige Leib die Seele drücke, sagt auch die Schrift: Corpus corruptibile aggravat animam (Weish. 9, 15). Sollten aber die Platoniker wirklich von keinem anderen, als von diesem vergänglichen Leibe wissen? Für diesen Fall wären sie an eine von Cicero übersetzte Stelle aus dem Timäus des Plato zu verweisen, in welcher von den unsterblichen Leibern der seligen Götter die Rede ist. Ob darunter die Gestirne gemeint seien, mag dahingestellt bleiben; jedenfalls genügt das Gesagte, um zu beweisen, daß sich ein Philosoph des Glaubens an unsterbliche Leiber nicht zu schämen habe. Aber freilich urgiren die Platoniker den Unterschied, welcher zwischen dem Leibe des zweiten Gottes und den Leibern der Menschen bestehe. Der Leib des großen Gottes nimmt die Mitte der sichtbaren Welt ein, die vier Elemente sind gewissermaaßen die Glieder desselben, welche nach dem Willen des höchsten Gottes unlöslich miteinander verbunden sind; daher denn auch jede andere Bildung von Körpern aus diesen Elementen wieder aufgelöst werden muß, auf daß dem großen Weltleibe das aus ihm Entnommene wieder restituirt werde. Demzufolge müssen alle aus dem Erdelemente gebildeten Leiber wieder der Erde zurückgegeben werden. Müßten aber demzufolge nicht auch die den unsterblichen Göttern zukommenden Lichtleiber oder Feuerleiber dem allgemeinen Elemente, dem Feuer wieder zurückgegeben werden? Nein, sagen die Platoniker; denn der höchste Gott habe eine unlösliche Einigung der Götter mit ihren Feuerleibern bewirkt. Warum sollte aber derselbe Gott, dessen Wille nach Plato durch keine Macht bewältiget werden kann, dasselbe nicht auch in Rücksicht auf die Menschenleiber bewirken können? Der Menschenleib aus Erde soll ein Hinderniß der Seligkeit sein; nur ein rein geistiges Sein soll der Seligkeit wahrhaft theilhaft sein können. Dann könnten auch die mit Feuerleibern umhüllten Götter, welche von Plato beatae animae genannt werden, nicht selig sein, am allerwenigsten Jupiter's Seele, welche, im Centrum der Erde wohnend und von da aus das Universum belebend, von allen vier Elementen umschlossen ist und dieselben zu Gliedern hat.

§. 98.

Die christliche Lehre von der Auferstehung und der damit zusammenhängenden Weltvollendung involvirt von selber einen Anfang und Beginn der Weltentwickelung, somit auch der Welt selber, der sichtbaren Welt wenigstens, und zwar einen Anfang dieser nach Materie und Form. Die christlichen Lehrer rühmten an Plato, daß er der erste unter den griechischen Philosophen eine überweltliche Causalität als höchstes Weltbildungsprincip gefunden. Justinus [1]) findet darin eine überraschende Übereinstimmung mit 1 Mos. 1, 2, urgirt aber daneben auch noch die von Plato nicht gelehrte Setzung der Materie durch Gott [2]) und tadelt an Plato, daß er durch Mißverstand der erwähnten Stelle (1 Mos. 1, 2) sich auf den Gedanken einer präexistenten Erde habe leiten lassen. Nur Gott ist ungezeugt und unzerstörbar, alles Andere ist gezeugt und auflösbar [3]). Athenagoras bezeichnet das göttliche Wort als Gestalter aller sinnlichen Dinge [4]), gibt aber zu erkennen, daß er damit den Begriff der göttlichen Schöpferthätigkeit nicht für erschöpft halte, obschon dieser, auch von Hellenen anerkannte Gedanke von einem göttlichen Gestalter der Dinge für sich allein schon einen ausreichenden Möglichkeitsgrund für die Auferstehung der Leiber abgebe [5]). Indeß ist das Wort nicht bloß Bildner, sondern auch Erschaffer der Dinge [6]); die Materie ist etwas Entstandenes und wieder Auflösbares [7]).

Der weitere Verfolg der auf den geschöpflichen Grundcharakter der Materie bezüglichen Erörterungen führt in das Gebiet der gnostischen Streitigkeiten hinüber, als welchen wir indeß Dasjenige herübernehmen, was sich auf Widerlegung des antiken hylozoistischen und dualistischen Gegensatzes zwischen der Materie und ihrem göttlichen Gestaltungsprincipe bezieht. Diesen Gegensatz faßt der christliche Lehrer und Bischof Maximus [8]) in's Auge, aus dessen

---

[1]) Apol. I, 10.

[2]) Coh. ad Graec., c. 20. 23.

[3]) Dial. c. Tryph., c. 5.

[4]) Leg. pro Christ., c. 10.

[5]) De Resurr., c. 3.

[6]) Leg. pro Christ., c. 10.

[7]) O. c., c. 4.

[8]) Maximus von Ephesus, gegen Ende des 2ten Jahrhunderts, verfaßte eine Schrift über die Materie und den Ursprung des Bösen. Vgl. Euseb. H. E., V, 27. — Nicephor. H. E., IV, 35.

Schrift περὶ τῆς ὕλης Eusebius [1]) ein Fragment mittheilt. Es kann nicht zwei ungezeugte Dinge neben einander geben, bemerkt Maximus; man mag sich dieselben getrennt oder in Eins vereiniget denken. Im letzteren Falle sind sie eben nur Ein Ding, als die zwei constitutiven Theile desselben, somit nur Ein Ungezeugtes. Sollen sie aber zwei getrennte Dinge sein, so muß auch ein Drittes sein, wodurch sie sich unterscheiden. Wollte man jedoch sagen, daß sie weder ganz von einander unterschieden, noch auch ganz dasselbe wären, so müßte entweder Gott in der Materie, oder die Materie in Gott enthalten und von ihm umfangen sein. Ersteres widerspricht an sich einem würdigen Begriffe von Gott; Gott wäre begränzt, wäre anfänglich von der chaotischen Unordnung der Materie abhängig gewesen und hätte mit dem Sein in dem rohen, ungefügten Stoffe vorlieb nehmen müssen. Er hätte entweder nur in einem Theile der Materie sein können, wonach sodann die Materie ihn an Größe weit überträfe; oder wenn er in der ganzen Materie gewesen wäre, so hätte er, um sie zu bilden, aus den zu bildenden Theilen sich zurückziehen, also abermals auf das Sein in einem Theile der Materie sich beschränken müssen — oder wäre er in der ganzen Materie verbreitet geblieben, so würde die Bildung derselben zugleich eine Gestaltung seiner selbst gewesen sein. Wäre umgekehrt die Materie von Gott umfangen, so müßte man wieder fragen, auf welche Art? Ob, wie die einzelnen Objecte, von der Luft, welche durch dieselben getheilt wird? Dann wäre aber Gott ein theilbares Wesen. Oder sollte die Materie in Gott, wie in einem umschließenden Raume sein? Dann ist Gott der Ort und Sitz der unvollkommenen Dinge, ja des Bösen selber. Diese Consequenz ist um so mehr zu betonen, da man eben, um Gott nicht zum Urheber des Bösen zu machen, eine ewige Materie, aus welcher man das Böse ableiten will, neben Gott annimmt.

Wir verweisen die nunmehr beginnenden Erörterungen des Maximus über die Unmöglichkeit eines Ursprunges des Bösen aus der Materie an einen späteren Ort, gleichwie auch die Auseinandersetzungen verwandten Inhaltes in Tertullian's Schrift gegen Hermogenes, aus welcher wir nur die Gründe gegen die von Hermo-

[1]) Praep. evang., VII, 22.

genes behauptete Ewigkeit der Materie hieher setzen [1]). Die Materie für anfangslos erklären — bemerkt Tertullian — heißt sie Gott gleichsetzen, und Gott das ihm Eigenthümlichste und Eigenste absprechen. Gott kann nicht mehr Gott sein, wenn ein Gleiches neben ihm ist, weil nur Ein Gott möglich ist. Es handelt sich nicht um den Namen, sondern um den mit dem Namen verbundenen Gedanken und Begriff; ob man auch das Ewige neben Gott Materie nenne, man denkt es dennoch als ein Solches, was nur Gott sein kann. Eine ewige Materie neben Gott stünde sogar über Gott; denn Gott wäre ja als bloßer Weltbildner von dem zu bildenden Stoffe abhängig. Wenn denn Gott schon einer Materie zum Bilden bedurfte, so mußte es doch wenigstens eine ihm homogene, wolgeordnete, harmonisch beruhigte Materie sein, nämlich seine Weisheit, welche in der That nach Sprichw. Kap. 8 Quelle und Ursprung aller Dinge ist. Nicht eines Stoffes außer ihm, sondern nur seiner selbst und dessen, was in ihm lag, konnte Gott zum Schaffen bedürfen [2]). Hermogenes beschreibt seine anfangslose Materie als Etwas, was weder körperlich noch unkörperlich ist [3]). Aber ist neben Körperlichkeit und Unkörperlichkeit noch ein Drittes denkbar? Er sagt, sie habe Etwas mit dem Körperlichen gemein durch ihr Wesen, mit dem Unkörperlichen Etwas durch ihre Bewegung, die in einem turbulenten Fluctuiren besteht. Woher soll diese Bewegung kommen, was soll ihr Subject sein? Subject einer Bewegung kann nur etwas Substanzielles sein; und nur etwas Substanzielles, Wesenhaftes, Reelles kann sich selbst bewegen und von etwas Anderem bewegt werden. Das Substanzielle hat aber zu seinem Inhalte die Körperlichkeit; die Unkörperlichkeit kann nicht als Theil, sondern bloß als Thun oder Leiden an ihm sein. Die angebliche Ewigkeit der Materie verwandelt sich dem Hermogenes unter der Hand zur räumlichen Unendlichkeit der Materie [4]), im Widerspruche gegen seine Grundlehre, daß die Materie unter Gott ihre Orte habe, also einen Ort hat, d. h. im Raume ist, folglich von einem Raume umschlossen ist. Aus ihrer angeblichen Unend-

[1]) Tertullianus Adversus Hermogenem, c. 4—8. 18.

[2]) Ein ähnlicher Gedanke aus Philo bei Euseb. Praep. evang., VII, 21.

[3]) Adv. Hermog., c. 35.

[4]) O. c., c. 38 ff.

lichkeit folgert er, daß sie von Gott nur theilweise gebildet werden konnte. Oder wenn er die ganze Materie bilden konnte, und es dennoch nicht that, so beneidete er sie um den ihr möglichen Grad der Vollkommenheit und Formdurchbildung. Freilich müßte man andererseits wieder fragen, wie die Materie, die als ewige doch nothwendig auch als unveränderlich zu denken ist, einer nachfolgenden Modification und Bildung fähig sein konnte. Hermogenes schreibt ihr ein turbulentes Fluctuiren von Anbeginn zu. Wie kann ihr dieß eigen sein, da sie nach Hermogenes an sich weder gut noch böse ist, mithin auch keine Tendenz und Bewegung weder zum Guten noch zum Schlimmen, mithin überhaupt keine Bewegung haben kann? Gott soll die Materie gebildet haben, dadurch, daß er sich ihr näherte; einzig seine Annäherung habe ausgereicht, sie in einen geordneten Zustand zu versetzen. Ist es denkbar, daß der Allgegenwärtige ihr je einmal nicht nahe war?

Origenes [1]) bekämpft die Ansichten Derjenigen, welche aus 1 Mos. 1, 2 [2]) auf eine präexistente ewige Materie schließen zu dürfen glaubten. Sollte Gott nicht im Stande sein, die Materie hervorzubringen, so müßte man ihm aus gleichem Grunde auch das Vermögen absprechen, die Qualitäten hervorzubringen, welche er der Materie eindrückt. Er wäre überhaupt nur zufällig, weil sich ihm ein Stoff zum Bilden darbot, Schöpfer der Dinge geworden, und hätte nur zufällig die Eigenschaften der Väterlichkeit, Güte u. s. w. an den Tag zu legen Gelegenheit gefunden, so daß ihm dieselben ohne diesen glücklichen Zufall nicht einmal beigelegt werden könnten. Man muß wol auch fragen, wie es kommt, daß die Materie, welche er vorfand, so ganz genau in den von ihm entworfenen Weltplan paßte, so daß er nicht mehr und nicht weniger Materie brauchte, als eben vorhanden war? Die für seinen Weltbildungsplan so ganz und gar geeignete Materie müßte ihm durch eine über ihm stehende Providenz subministrirt worden sein, welche nicht wollte, daß die in ihm vorhandenen Schöpferideen verloren gehen sollten. Kann man wol erklären, wie es kommt, daß die

---

[1]) Fragmenta ad Genesin. Opp. Tom. II, p. 2. 3.

[2]) Terra erat invisibilis (οἱ ό: ἀόρατος) et vacua. — Nach Basilius (Hexemeron, Hom. II, n. 1) bedeutet die terra invisibilis das unter den Wassern verborgene Erdelement.

Materie alle Formen, die nur Gott in sie hineinbilden will, annehmen muß, wenn man nicht zugleich den Gedanken festhält, Gott selber habe sich dieses bildungsfähige Substrat seiner bildnerischen Thätigkeit bereitet und die Materie geschaffen?

Wenn Gott zufolge seines Wesens der Anfanglose ist — bemerkt Origenes' Schüler, Dionysius von Alexandrien [1]) —, wie kann zugleich auch die Materie anfangslos sein, da sie doch etwas von Gott Grundverschiedenes ist? Denn während Gott unbewegt, wandellos, leidenlos ist, ist die Materie das gerade Gegentheil dessen, und man fragt mit Recht, ob sich aus diesen ihren entgegengesetzten Eigenschaften ein anfangsloses Sein der Materie erschließen lasse?

Auch Lactantius [2]) erörtert die Frage vom Geschaffensein der Materie unter Anknüpfung an den in Cicero's Schrift De natura Deorum aufgeworfenen Zweifel über die Geschöpflichkeit derselben. Cicero findet es viel angemessener, das göttliche Wirken in Hervorbringung der Dinge sich nach Analogie der bildnerischen Thätigkeit eines menschlichen Künstlers vorzustellen. Dieß heißt die Macht Gottes zur Schwäche des Menschen herabwürdigen. Cicero will, daß die Materie von jeher ihre eigene Natur und Wirksamkeit gehabt habe? Aber was sie hatte und hat, muß sie doch irgendwoher empfangen haben, ihre Kraft von einem Verleiher der Kraft, ihre Natur von einem Erzeuger derselben. Soll die Natur aus sich selbst sein und wirken können, so muß sie Verstand haben, weil man eine blinde und regellose Wirksamkeit ohne Verstand und Zweck nicht als Erstes und Ursprüngliches setzen kann. In dieser Beziehung denkt Seneca weit richtiger, wenn er sagt: Nihil aliud esse naturam quam Deum. Will Cicero zugeben, daß die Natur Gott selber sei, oder nicht? Will er nicht, so ist die christliche Ansicht im Rechte; gibt er diese nicht zu, so muß er Gott mit der Natur identificiren. Cicero geräth unversehens weiter, als er will, wenn er meint, daß, weil die Materie nicht von Gott geschaffen sei, auch die Elemente, Feuer, Luft, Wasser, Erde, nicht durch Gott hervorgebracht seien; dieß heißt so viel, als daß die Welt so wenig

---

[1]) In einem von Eusebius Praep. evang., VII, 19 aufbewahrten Bruchstücke aus der Schrift des Dionysius gegen Sabellius.

[2]) Inst. div. II, 9.

wie die Materie durch Gott hervorgebracht sei. Daß die Welt durch einen providentiellen göttlichen Verstand hervorgebracht worden sei, hat unter den Philosophen fast einzig nur Epikur zu läugnen gewagt, und ist deßhalb von den übrigen Philosophen und Schulenhäuptern strenge getadelt worden. Ist sie aber ein Werk der göttlichen Providenz, so muß consequent auch die Materie ein Werk Gottes sein.

§. 99.

Daß die Materie, wenn sie ewig bestanden haben sollte, nicht erst in der Zeit könne geformt worden sein, legt sich dem Denken so nahe, daß es nur natürlich erscheint, wenn mit der Ewigkeit der Materie auch die Ewigkeit der Welt behauptet wird. Demgemäß bemerkt auch Augustinus [1]), daß die Lehre von der Ewigkeit von jeher in den verschiedensten Formen und Wendungen behauptet und vorgetragen worden sei. Apulejus meint, das einzelne Menscheninbividuum sei ein vergängliches Zeitwesen, die Menschengattung aber habe seit ewig bestanden. Hält man ihm entgegen, daß die Geschichte doch auf nachweisliche Anfänge der Cultur und Gesittung, und somit auch auf erste Anfänge der Menschenzeiten hindeute, so antwortet er, daß die Anfänge einer neuen Culturepoche eben nur die traditionellen Überreste einer älteren Epoche seien, deren Geschlechter in einer elementaren Umwälzung des Erdkörpers begraben worden seien; diese ältere Epoche wäre ebenfalls nur auf eine ähnliche vorausgehende Elementarkatastrophe gefolgt, dieser Revolution wären gleichfalls wieder andere vorangegangen, und so in's Unendliche fort, so daß es mithin von jeher Menschen und eine menschliche Cultur gegeben hätte, deren Träger und Denkmale jedoch im ewigen Kreislaufe des Werdens und Vergehens immer wieder untergehen, damit in den wenigen hinterbliebenen Resten des Menschengeschlechtes und der Cultur der Entwickelungsproceß immer wieder auf's Neue beginne und in alle Ewigkeit fort sich wiederhole. Um dieser Ansicht den Anschein historischer Glaubwürdigkeit zu geben, beruft man sich auf die Zeugnisse ägyptischer Priester, die von vorangegangenen vieltausendjährigen Culturperioden

---

[1]) Civ. Dei XII, capp. 10. 13—15.

der Menschheit zu erzählen wissen. Unter Anderem verweist man auf einen Brief, in welchem Alexander d. Gr. seiner Mutter Olympias erzählt, ein ägyptischer Priester habe ihm aus den heiligen Tempelurkunden Angaben über die Dauer jener großen Welreiche mitgetheilt, deren Geschichte auch von griechischen Historikern beschrieben worden sei. Jenen Angaben zufolge hätte die assyrische Weltmonarchie fünf Jahrtausende bestanden, das persische Weltreich bis auf Alexander d. Gr. länger als tausend Jahre. Die griechischen Historiker geben weit geringere Zahlen an, welche schon aus dem Grunde viel glaublicher sind, weil die Ägypter gegründeten Versicherungen zufolge unter ihren Jahren nicht Sonnenjahre, sondern weit kürzere Zeitabschnitte meinten, so daß drei ihrer Jahre einem unserer Sonnenjahre gleichkämen. Aus der Unzuverläßigkeit der in Alexander's Briefe erwähnten Zeitangaben läßt sich weiters auch schon auf die geringe Glaubwürdigkeit dessen, was sonst noch in jenen Büchern enthalten sein mag, schließen; die in ihnen mitgetheilten Denkwürdigkeiten aus angeblich ältester Urzeit dürften wol größtentheils in das Reich der Fabeln gehören. Was wäre im Grunde auch mit noch so großen Zeitverlängerungen ältester Culturepochen gewonnen? Daß der Mensch seit ewig bestehe, kann damit nicht bewiesen werden; denn verfolgen wir auch die Generationen der Menschen im Gedanken durch Hunderttausende und Millionen von Jahren rückwärts, so müssen wir uns letztlich doch auch erste Menschen denken, die von keinen menschlichen Eltern abstammten, mithin unmittelbar von Gott in der Zeit geschaffen sein mußten. Die hinter dieser liegende Ewigkeit des göttlichen Seins ist aber etwas so Unermeßliches, daß mit ihr verglichen jede noch so lange, aber begränzte Zeitdauer wie ein im Ocean schwimmender Tropfen erscheint, und geringer, als dieser; denn das Begränzte verschwindet vor dem Unbegränzten als ein Nichts. Man lasse also davon ab, sich an den 5000 Jahren zu stoßen, welche nach biblischer Angabe die bisherige Dauer der Welt ausdrücken.

Die heidnische Philosophie achtet dieser Gründe nicht, und weicht der ganzen Frage durch die Annahme eines die Ewigkeit als solche aufhebenden immerwährenden Kreislaufes der Dinge aus, vermöge dessen Alles, was ist und geschieht, in bestimmten Perioden sich immerfort wiederholt, ohne Anfang und Ende, im steten Entstehen und Vergehen. Darnach ist und geschieht in der jetzigen Weltperiode

Nichts, was nicht schon unendlich viele Male dagewesen wäre und unendlich viele Male wiederkommen würde. Dieß wäre wol die allertrostloseste Auslegung der Worte Salomo's: Quid est, quod fuit? Ipsum quod erit. Et quid est, quod factum est? Ipsum quod fiet et non est quicquam recens sub sole. Quis loquatur et dicat: Ecce hoc novum est? Jam fuit in saeculis quae fuerunt ante nos [1]). Übrigens versichert uns das Wort Gottes, daß wir dem trostlosen Einerlei eines ziellosen Wandels und Wechsels der Dinge nicht preisgegeben seien: Tu Domine servabis nos et custodies nos a generatione hac in aeternum [2]). Die trostlose Lehre vom ewigen Kreislaufe der Dinge aber ist nur die charakteristische Signatur des ziellosen Irrens Jener, welche sie erfunden haben, und auf welche das Wort der Schrift paßt: In circuitu impii ambulant. Man wundere sich nicht über ihre Irrthümer, über ihr Forschen ohne Ausgang und Ziel. Für sie ist eben die Lehre von dem in sich beharrenden ewigen Einen Gotte als Grund und Ziel aller zeitlichen Dinge eine zu hohe und erhabene Idee, als daß ihre Gedanken dieselbe zu erreichen vermöchten. Es ist ein für ihr schwaches Denken zu hohes Problem, sich die Möglichkeit zurechtzulegen, wie Gott, ohne seiner ewigen Unveränderlichkeit untreu zu werden, in der Zeit den Menschen schaffen konnte. Es ist wahr, man wird kaum sagen dürfen, daß Gott je nicht Herr gewesen sei, ohne daß deßhalb die Dinge, deren Herr er ist, immer gewesen sein müssen. Wie dieß indeß zu vereinbaren sei, wagt Augustinus nicht ergründen zu wollen, und weist auf das Wort der Schrift hin: Quis hominum potest scire consilium Dei aut quis poterit cogitare, quid velit Dominus? Cogitationes enim mortalium timidae, et incertae adinventiones nostrae. Corruptibile enim corpus aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem [3]). Soll man sagen, es haben immer Dinge existirt, deren Herr Gott gewesen, aber keine unvergänglichen, somit keine mit Gott gleichewige Dinge, sondern erst mit Beginn der jetzigen Schöpfung seien solche Wesen, die ihrer Natur und Bestimmung nach unvergänglich sind, in's Dasein getreten? Muß man aber nicht fürchten, daß damit etwas Widersinniges gesagt werde? Ich kann allerdings

---

[1]) Pred. 1, 9. 10.

[2]) Psalm 11, 8.

[3]) Weish. 9, 13—15.

sagen, die Engel, deren Erschaffung mit den Worten: In principio creavit Deus coelum angedeutet ist, sind alle Zeit, ja vor aller Zeit (die mit den Thätigkeiten und Bewegungen im Bereiche der jetzigen Schöpfung ihren Anfang nahm), also immer (semper) gewesen. In aller Zeit — sagt Augustinus; denn außer der irdischen Zeit, deren Maaß die Bewegungen der Himmelskörper sind, gibt es auch eine himmlische Zeit, deren Verlauf im Nacheinander der Bewegungen der reingeistigen Engelwesen besteht; und wenn diese himmlische Zeit mit dem Sein der Engel ihren Anfang genommen hat, so sind die Engel alle Zeit, d. i. immer (semper) gewesen. Aber sind Sempiternität und Äternität identisch? Sind die Engel, weil sie sempiterne Wesen sind, auch coätern mit Gott? Gott ist unveränderlich, in seinem Leben gibt es keine Zukunft und keine Vergangenheit, während es doch eine solche im Leben und Thätigsein der englischen Zeitwesen gibt; also sind die Engel nicht in solcher Art ewig, wie Gott, Sempiternität und Äternität sind nicht gleichbedeutend. Und so kann man auch sagen, Gott war immer (semper) Herr [1]), und gebot immer und alle Zeit über ihm dienende Creaturen, ohne daß diese deßhalb Gott coätern wären. Man darf nicht läugnen, daß dieser Lösungsversuch der beregten Fragen nicht alle Schwierigkeiten und Bedenken niederschlägt; aber man muß nicht mehr wissen, als Gott uns zu wissen gegönnt hat. Das Gesagte mag indeß hinreichen, zu beweisen, wie behutsam und bescheiden man in so sublimen Fragen vorgehen müsse, und wie man sich des Anspruches begeben müsse, auf jede Frage, die der menschliche Verstand aufwirft, auch die rechte und genügende Antwort zu finden. Es ist recht, man forsche und dringe so weit, als es möglich ist, in die Erkenntniß der Dinge; aber man wolle nicht

---

[1]) Dieß ist eine stillschweigende Rectification der Äußerung Tertullian's: Dei nomen dicitur semper fuisse apud semetipsum et in semetipso, Dominum vero non semper; diversa enim utriusque conditio. Deus subtantiae ipsius nomen est, i. e. Divinitatis, Dominus vero non substantiae, sed potestatis . . . . Unde ex quo esse coeperunt, in quae potestas Domini ageret, ex illo per accessionem potestatis et factus et dictus est Dominus; quia et Pater Deus est, et Deus Judex est, non tamen ideo Pater et Judex semper, quia Deus semper: nam nec Pater potuit esse ante Filium, nec Judex ante delictum. Fuit autem tempus, cum et delictum, et Filius non fuit. Adv. Hermog., c. 3.

mehr leisten, als man leisten kann. Unsere Einsicht ist angesichts der göttlichen Dinge und Wahrheiten dem Vermögen eines unmündigen Kindes zu vergleichen; will man die Kräfte eines Kindes durch unangemessene Kraftnahrung über das natürliche Maaß steigern, so führt man, statt Wachsthum und Entwickelung, Verkümmerung und Siechthum herbei. Es genüge, daß man die von Gegnern der christlichen Wahrheit vorgebrachten Einwürfe befriedigend löse. Ein solcher Einwurf ist: Was that denn Gott, bevor die Welt war? War er da nicht müßig? Ist die Welt nicht etwa ein Werk seiner langen Weile? Darauf läßt sich sagen, daß man sich Gott nicht nach Art eines Menschen vorzustellen habe. Gott leidet nicht, er ist nicht wandelbar; er befand sich nicht etwa vor der Erschaffung der Welt in einem Zustande passiver Ruhe, und machte sich nicht im Schaffen an eine ihn anstrengende Arbeit. Man kann in diesem Sinne gar nicht von einem Ruhen und Thätigsein Gottes und von einem Unterschiede beider sprechen. Ebenso wenig hat es einen Sinn, anzunehmen, daß Gott erst nachgehends sich zu einem Entschlusse bestimmt habe, der vordem in ihm nicht vorhanden gewesen wäre. In Gott ist ja kein zeitliches Vorher und Nachher. In Deo — sagt Augustinus — non alteram praecedentem altera subsequens mutavit aut abstulit voluntatem, sed una eademque sempiterna et immutabili voluntate res, quas condidit, et ut prius non essent, egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt.

§. 100.

Die angeführten Erörterungen des heiligen Augustinus [1]) sind nicht bloß gegen die Lehre von der Weltewigkeit, sondern auch gegen die Verbindung derselben mit der Lehre von der Geschöpflichkeit der Welt gekehrt, und treffen somit theilweise auch Origenes, welchen zuerst Methodius in seiner Schrift *περὶ τῶν γενητῶν* [2]) bekämpfte. Methodius rügt an Origenes dieselben Meinungen, deren Widerlegung wir eben zuvor aus Augustin's Munde vernahmen: Der neidlose Gott, der seiner Natur nach schöpferisch ist, könne nicht

---

[1]) Vgl. auch Civ. Dei XI, capp. 4. 5.

[2]) Photius Biblioth., cod. 235.

gedacht werden als ein Solcher, der je nicht geschaffen hätte; ein auf ein vorausgegangenes Nichtschaffen nachfolgendes Schaffen würde eine Änderung und Wandelung in dem unveränderlichen unwandelbaren Gotte involviren. Darauf erwidert nun Methodius, daß Gott nicht dadurch unvollkommen ist, daß die an sich mutable und unvollkommene Welt existirt; er ist vollkommen in sich selbst. Wenn Gott Dasjenige, als was er sich in der Welt offenbart, nicht an sich selbst und vor allem Schaffen wäre, so wäre er nicht, was er ist, er wäre nicht vollkommen. Wenn der Übergang vom Nichtschaffen zum Schaffen eine Änderung in Gott involvirte, so müßte das Gleiche von dem Übergange aus dem Schaffen in's Nichtschaffen gesagt werden; denn in der Schrift steht ausdrücklich, daß Gott am siebenten Tage zu schaffen aufgehört habe. Ein Geschaffensein von ewig her ist ein sich selbst aufhebender Begriff; was mit Gott gleichewig ist, kann keinen Anfang haben, muß somit ungeschaffen sein.

§. 101.

Der von Methodius bekämpfte Irrthum des Origenes floß unstreitig aus der neuplatonischen Philosophie, obschon spätere christliche Platoniker dieß nicht zu begreifen schienen, und ein Äneas von Gaza auf Plotinus sich berufen zu dürfen glaubte, um zu beweisen, daß die Neuplatoniker ein ewiges Sein der Materie nicht anerkennen. Ganz recht; Plotinus bekämpft den hylozoistischen Pantheismus des Anaxagoras, aber nur, um demselben einen idealistischen Emanatianismus entgegenzustellen, in welchem allerdings die Materie als das Zuletztgewordene erscheint, gleichwie auch Origenes die Materie nach den reinen Geistern geschaffen werden läßt. Auch will Origenes nicht das anfangslose Sein der gegenwärtigen Welt behaupten, sondern nimmt mit den Stoikern eine successive Aufeinanderfolge unendlich vieler Welten an, in welchen indeß eigentlich nur die Materie das zeitlich Entstehende und wieder Vergehende ist, während die einmal gesetzten vernünftigen Wesen im Sein beharren und uranfänglich gesetzt sind, da das schöpferische Wort Gottes seiner Natur nach als solches sich zu erweisen hat und in der Geisterwelt sich abstrahlt. Auch Äneas von Gaza nimmt eine Präcedenz der Geisterschöpfung vor der Erschaffung der Sinnenwelt an, und wahrt das christliche Interesse dadurch, daß er das Gott natürlich eigene

Ausgießen seiner selbst im trinitarischen Processe sich absolut vollziehen läßt; die ewigen Emanationen in Gott sind der göttliche Sohn und der heilige Geist. Auch verwahrt er sich in jeder Weise gegen irgendwelche naturalistische Ausdeutungen des immanenten Emanirens in Gott; in Gott ist keine Naturnothwendigkeit, sondern lautere Activität in unerschöpflicher Kraft und absoluter Spontaneität. Weil aber Gott neidlos ist, so hat er, ehe er die sichtbare Welt schuf, den himmlischen Geisterkräften das Dasein gegeben. Und erst nach ihnen hat er den Himmel, mit dessen Entstehung die Zeit begann, die Erde, die Luft, das Meer, und Alles, was in diesen Elementen lebt, in's Dasein gerufen. Man sieht, daß Äneas die mosaische Schöpfungsgeschichte auf eine eigene Weise versteht; augenscheinlich hält er die Erschaffung der Engel für ein vorweltliches, von Moses gar nicht erwähntes Ereigniß, in welchem er einen Beweis sieht, „daß Gott vor der Schöpfung nicht müßig war". Damit ist nun freilich die Ewigkeit des Geisterreiches unabweislich ausgesprochen, und es treten auf christlichem Standpuncte die Erwägungen Augustin's in ihr Recht, welcher vor Äneas bereits so wirksam und bündig in der betreffenden Frage den neuplatonischen Ideen begegnet hatte [1]). Was that denn Gott — fragen die Neuplatoniker — in den der Schöpfungszeit vorausgehenden Zeiträumen? Mit gleichem Rechte könnte man fragen, was thut und wirkt denn Gott in den von der Welt nicht ausgefüllten Räumen? Denn wie man die Zeit vor der Schöpfung in's Unendliche zurückverlängern kann, so kann man auch im Gedanken den Raum außer der Welt in's Unermeßliche ausdehnen, und fragen, warum setzte Gott die factisch vorhandene Welt gerade in diesen Theil des unendlichen Weltraumes, und warum ließ er die übrigen Theile desselben leer? Wenn nun Gott nicht zufällig, sondern mit Wahl und Bedacht gerade in diesem und keinem anderen Raume die Welt schuf, so wird er auch nicht zufällig, sondern mit Wahl und Bedacht gerade in diesem und keinem anderen Zeitmomente die Welt geschaffen haben. Sagen aber die Gegner, die Vorstellungen von unendlichen Räumen außer der Welt seien rein imaginär, so ist ihnen zu antworten, daß dasselbe in Bezug auf endlose Zeiten vor der Schöpfung, d. i. in Bezug auf eine Zeit vor der Zeit gelte. Die Zeit

[1]) Civ. Dei XI, capp. 5. 6.

beginnt eben erst mit den Creaturen, in deren Bewegungen und Veränderungen ein Nacheinander, eine Succession statt hat. Eine Zeit vor der Creatur ist ein Widerspruch; deßhalb kann man auch nicht sagen, daß die Welt in tempore geschaffen worden sei; sie ist vielmehr cum tempore geschaffen worden.

§. 102.

Mit dem Inhalte des „Theophrast" des Äneas Gazäus zeigt die gegen die Lehre von der Ewigkeit der Welt gerichtete Schrift des Zacharias von Mitylene große Ähnlichkeit und Verwandtschaft; nur daß in derselben der gegen den Origenianismus eben damals lauter als je beregten Bedenken entschiedener Rechnung getragen ist, als bei Äneas. Zacharias bekämpft an seinem berühmten Zeitgenossen, dem Alexandriner Ammonius, zuvörderst jenen Irrthum, welcher den Origenes auf die Lehre von der Coäternität der Welt mit Gott führte; nämlich, daß die himmlische Welt, weil sie schön sei, und der neidlose Gott das Vorhandensein dieser Schönheit gewiß immer gewollt haben müsse, immer gewesen sein müsse. Darin liegt nun offenbar eine Verwechslung der göttlichen Ideen, die in Gott selbst sind, mit den himmlischen Realitäten, welche Geschöpfe Gottes sind, aber auch von Origenes mit den göttlichen Urbegriffen der Dinge identificirt werden, wenn er, wie ihm Justinian's Liber adversus Origenem zur Last legt, das ewige Sein, zwar nicht der sinnlichen Einzeldinge, aber der Arten und Geschlechter dieser Dinge behauptet, und zugleich beifügt, daß Gott, da er niemals müßig ist, dieselben auch immerfort verwirklichen müsse, woraus denn unabweislich folgt, daß er, wenn auch nicht eben diese, so doch gewiß eine der unendlich vielen aufeinanderfolgenden Welten in die Wirklichkeit setzen müsse. Der heidnische Ammonius geht weiter, und behauptet, auf Aristoteles sich stützend, die Ewigkeit dieser gegenwärtigen Welt, zunächst des sichtbaren Himmels, und weiter auch des Universums überhaupt, da es ja in seiner Gesammtheit etwas Schönes sei. Das Ewigsein bedeutet ein Sein ohne zeitlichen Anfang und ohne zeitliches Ende. Ammonius folgert aus der Schönheit der Welt zunächst ihre Unvergänglichkeit, und schließt von dieser rückwärts auf die Anfangslosigkeit der Welt. Zacharias findet die Prämissen dieser Endfolgerung unhaltbar. Die Menschen-

körper sind schön, und unterliegen dennoch der Auflösung; wie ist demnach durch die Schönheit des Universums die Unvergänglichkeit desselben verbürgt? Ammonius hält entgegen, daß der Mensch nicht durch Gott hervorgebracht werde, sondern Sonne und Mensch als Coefficienten in der Menschenerzeugung concurriren. Zacharias urgirt, daß nur ein göttliches Wesen schaffen könne, und daß die Sonne als körperliches Wesen kein Gott sei. Plato bezeichne im Phädon den höchsten Gott als Denjenigen, welcher einzig die Verbindung der Seele mit dem Leibe lösen könne; und daran wird mit Recht die Frage geknüpft, ob ein anderes Wesen, als Gott selber, das Band einer bestimmten Seele mit einem bestimmten Leibe knüpfen könne? Indem nun Zacharias im weiteren Verlaufe seiner dialogisirten Schrift auf den schon öfter erwähnten Einwand kommt, wie denn Gott seinem Wesen nach Schöpfer sein könne, wenn er nicht ewig schaffe, so vernehmen wir aus seinem Munde die mit sichtlicher Bezugnahme auf den Origenistischen Irrthum gegebene Antwort, daß ja Gott die Ideen der Dinge bereits in sich enthalte, und daß er, dieselben in sich hegend, ebenso gut Schöpferwesen sei, wie der Arzt, der die Grundsätze der Heilkunde in seinen Gedanken trägt, schon Arzt ist, auch dann, wenn er mit gar keinem Kranken beschäftiget wäre. Gott ist frei, und schafft, wie Plato lehrt, bloß aus Güte; also gibt es für ihn keinen Zwang zum Schaffen, mithin muß er nicht seit ewig schaffen. Die gegenwärtige Welt ist nach Plato's Lehre die einzige von Gott geschaffene; und doch müßte man eine stete Aufeinanderfolge neugeschaffener Welten annehmen, wenn Gott genöthiget wäre, immerfort zu schaffen. Wäre die Welt gleichewig mit Gott, so müßte sie auch gleiche Ehre mit Gott haben. Da meint nun freilich der neben Ammonius dem Verfasser opponirende Arzt, daß auch der Schatten mit dem Körper unzertrennlich verknüpft sei, ohne auf den Rang des Körpers Anspruch zu haben. Aber wer sieht nicht, wie unpassend und unzulänglich die Vorstellung von der Welt als einem Schatten Gottes ist! Der Schatten stellt sich ungerufen ein, wo ein von einer Seite beleuchteter Körper sich befindet; die Welt entsteht aber auf Gottes Ruf. Der Schatten wäre nicht vorhanden, wenn außer dem Körper, der den Schatten wirft, nicht auch ein Licht vorhanden wäre, welches den Körper den Schatten werfen macht; Gott aber hat im Schaffen nichts Anderes außer und neben sich, was ihn schaffen machte.

Ein Schüler des von Zacharias bekämpften Ammonius war der Alexandriner Johannes Philoponus, welcher gegen Proklus, den letzten bedeutenden Neuplatoniker, schrieb, und dessen Lehre von der Ewigkeit der Welt bekämpfte[1]). Philoponus wiederholt zum Theile die bereits von seinem Vorgänger Zacharias vorgebrachten Gründe, bringt aber auch manches Eigenthümliche: Die Ideen der Dinge in Gott involviren nicht schon durch sich ein Sein der Dinge außer Gott; sie gehen nicht bloß auf das Gegenwärtige und Vergangene, sondern auch auf das Zukünftige. Gott leidet keine Veränderung, wenn er aus dem Nichtschaffen in's Schaffen übergeht; seine schöpferische Thätigkeit ist reine Energie ohne alle Leidenheit, und bringt nur nach Außen eine Veränderung hervor, ohne selbst irgendwie alterirt zu werden. Wir erkennen in dieser Äußerung das aristotelische Element der speculativen Forschung des Philoponus. Natürlich verwirft er die aristotelische Lehre vom Ungewordensein der Materie; als Werk Gottes ist die Materie etwas Gewordenes, und weil nicht aus einer anderen Materie geworden, was (nach Aristoteles' eigener Bemerkung) auf einen regressus in infinitum führen würde, aus Nichts geworden. Kann sie doch ohne Form gar nicht existiren; ist Gott Bildner der Welt, so muß er auch Schöpfer der Materie sein.

§. 103.

Damit sind die Verhandlungen über die Weltewigkeit in der patristischen Epoche zum Abschlusse gediehen. Die Weltewigkeit, von welcher Boethius spricht[2]), ist nicht als Äternität, sondern als Äviternität gemeint, wie man sich in der mittelalterlichen Scholastik ausdrückte[3]); die äonenhafte Dauer schließt ein anfangloses Sein aus, und es fragt sich nur noch, wann die Äonen geschaffen worden seien und ob ihnen ein vorweltliches Sein zukomme? Um ein solches vorweltliches Sein derselben abzuweisen, urgirt Augustinus das biblische Wort: Deus qui vivit in aeternum creavit omnia

[1]) *Κατὰ Πρόκλου περὶ αἰδιότητος κόσμου.*

[2]) Consolatio philosophica, Lib. V, Prosa 6.

[3]) Vgl. meine Schrift über Thomas Aq. Bd. I, S. 504. 385. 840.

simul [1]), was ihn aber nebenher auf eine eigenthümliche Auffassung der Schöpfungstage führt. Welcher Art und Beschaffenheit — fragt Augustinus [2]) — mögen wol die ersten Zeiten oder die Schöpfungstage gewesen sein? Denn, wenn die Schrift sagt, daß die Sonne und übrigen Himmelskörper erst am vierten Tage geschaffen worden, so können die ersten drei Tage nicht als durch Aufgang und Niedergang der Sonne begränzte Zeiten verstanden werden. Nun sagt zwar die Schrift, daß Gott das Licht schon am ersten Tage geschaffen und von der Finsterniß geschieden habe. Was hat man sich aber unter diesem, an keinem Subjecte haftenden Lichte zu denken? Vielleicht war es etwas Körperliches und Substanzielles — vielleicht aber sollte mit dem Worte Licht das Reich der Verklärung, die heilige Gottesstadt, das Reich der heiligen Engel und seligen Geister angedeutet werden, jene civitas Dei, die der Apostel bezeichnet als illa quae sursum est Jerusalem, mater nostra aeterna in coelis [3]); in welchem Sinne er auch von den Christen als zukünftigen Genossen dieses Reiches sagt: Omnes vos Filii lucis estis et filii diei, non sumus noctis et tenebrarum. Zu beachten ist ferner, daß Moses die Tage nicht durch inzwischenfallende Nächte scheidet; es heißt vielmehr von jedem Schöpfungstage: Es ward Abend und ward Morgen. Wenn nun das Licht der Schöpfungstage geistig verstanden werden soll, so muß es so viel als Einsicht, nämlich die Einsicht und Erkenntniß der erleuchteten Genossen der civitas superna bedeuten; und das Abendwerden heißt dann so viel als Entstehung oder Einstrahlung der cognitio vespertina, Morgenwerden so viel als Erleuchtetsein von der cognitio matutina. Unter der cognitio matutina hat man die Erkenntniß von Gott zu verstehen, unter cognitio vespertina die Erkenntniß von Gottes Werken, deren Schönheit, so groß sie immer sein mag, gegen Gottes lautere Klarheit sich nur als matt dämmernde Glanzeshelle ausnimmt. Jeder Schöpfungstag bedeutet also den Aufgang der Erkenntniß des an diesem Tage geschaffenen Werkes in den englischen Geistern, und die aus dieser Erkenntniß des Werkes sich ergebende Erkenntniß Gottes, dessen Größe, Herrlichkeit und Schönheit sich in jedem seiner Werke — oder wie Moses bildlich sagt, an jedem Schöpfungstage — von

---

[1]) Sirach 18, 1.

[2]) Civ. Dei XI, 7.

[3]) Gal. 4, 26.

einer neuen Seite enthüllte. Das Ruhen und Feiern Gottes am siebenten Tage ist nicht als eine Handlung des gleichsam ermüdeten Schöpfers, sondern als freudiges Aufjubeln der vollendeten Schöpfung in Gott zu verstehen. Ob und wann die Engel geschaffen worden seien, wird in 1 Mos. 1 nicht ausdrücklich gesagt. Wenn ihrer implicite gedacht ist, so muß auf sie Bezug genommen sein in den Worten: In principio creavit Deus coelum et terram — oder in den nachfolgenden Worten: Fiat lux. Daß sie wirklich erwähnt seien, ist aus den Schlußworten der Schöpfungsgeschichte zu schließen: Requievit Deus ab omnibus operibus quae fecit. Unter diese omnia opera Dei gehören gewiß auch die Engel, welche als die vornehmsten Geschöpfe Gottes unmöglich geradezu übergangen sein können. Daß die Engel in der heiligen Schrift als geschaffene Wesen aufgefaßt werden, ist aus dem Hymnus Dan. 3, 52—90 zu entnehmen; ferner aus Psalm 148: Laudate Dominum de coelis ... laudate eum omnes angeli ejus, laudate eum omnes virtutes ejus .... quoniam ipse dixit, et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt. Es fragt sich nur noch, wann sie geschaffen worden seien. Am vierten Tage, an welchem die Gestirne geschaffen wurden, waren die Engel schon vorhanden: Quando facta sunt sidera, laudaverunt me voce magna omnes angeli mei [1]). Unter das Schaffen am dritten oder zweiten Tage läßt sich die Erschaffung der Engel nicht unterbringen; die Scheidung von Firmament und Erde, Meer und Land ist ein der tellurischen Sphäre und sichtbaren Welt angehöriger Vorgang. Somit kann nur die Erschaffung des Lichtes am ersten Tage als Erschaffung der Engel verstanden werden. Daraus ergibt sich aber weiter, daß die Schöpfungstage nicht als aufeinanderfolgende Zeiträume betrachtet werden können, indem, wenn das am ersten Tage geschaffene Licht spirituell zu verstehen ist, auch das sechsmal aufeinanderfolgende Abend- und Morgenwerden gleichfalls, und zwar in dem schon angedeuteten Sinne — spirituell zu nehmen ist. Daher denn auch Moses nach Erzählung des ersten Werkes bedeutsam sagt: Et factus est dies unus — und nicht: Factus est dies primus [2]). War nur Ein Schöpfungstag, so sind alle Werke Gottes zugleich geschaffen worden, gemäß dem Worte der Schrift: Deus, qui vivit in aeternum, creavit omnia simul.

---

[1]) Job 38, 7.

[2]) Vgl. oben S. 342.

§. 104.

Mit der heidnischen Lehre von der Weltewigkeit hängt, wie Lactantius [1]) hervorhebt, die Läugnung einer göttlichen Vorsehung zusammen. Diese Läugnung stellte sich unter einer doppelten Form dar, welche namentlich durch die philosophischen Gegensätze des Epikuräismus und Stoicismus repräsentirt wurde. Epikur substituirte der göttlichen Vorsehung das Walten des Zufalles, die Stoa das Fatum.

Eine ausführliche Widerlegung der epikuräischen Zufallslehre findet sich in einem bei Eusebius [2]) aufbewahrten Bruchstücke aus dem Werke des alexandrinischen Bischofes Dionysius: Περὶ φύσεως. Daß die Welt sich durch ein Zufallsspiel der Atome gebildet haben soll, ist ebenso wenig begreiflich, als es zu begreifen wäre, wie ein Gewebe durch ein bloßes Spiel der Fäden, oder ein Haus durch eine zufällige Zusammenhäufung von Steinen oder Ziegeln ohne Zuthun menschlicher Einsicht und Arbeit sich sollte zusammenfügen können. Wie soll die Harmonie des Weltbaues, die feste und constante Ordnung, die vom Gesetze strengster Zweckmäßigkeit beherrschte Mannigfaltigkeit im Weltganzen aus einem bloß zufälligen Zusammenfinden der Atome sich erklären lassen? Und wie soll die Mannigfaltigkeit in den Beschaffenheiten der einzelnen Dinge und Species der Dinge bei der von Epikur angenommenen durchgängigen Gleichheit sich begreifen lassen? Neben schnell verwelkenden Blumen und kurzlebigen Thieren gibt es Thiere und Pflanzen von langlebiger Dauer und immergrünende Gewächse, es gibt neben den sichtbaren auch unsichtbare Dinge. Das Letztere gibt Epikur zu; die genannten Unterschiede in den Beschaffenheiten der sichtbaren Dinge erklärt er aus den verschiedenen Graden der Compression in Zusammenhaltung der Atome. Aber wer ist denn Ursache dieser Verschiedenheit in Stärke der Compression der Atome? Wer hat denn bewirkt, daß so ganz verschiedene Wesenheiten aus den Vereinigungen der an sich gleichartigen Atome entsprungen sind? Worin liegt der Grund, daß sich die einen Atome zur Sonnenscheibe ballen, andere zu den wahrscheinlich pyramidalisch geformten Sternkörpern

---

[1]) Inst. div., VII, 3.

[2]) Praep. evang., XIV, c. 23—26.

sich zusammenthun, wieder andere das schildkrötenartige Gehäuse des Himmels bilden, welches den wandelnden Sternen gewissermaaßen seine Bahnen weist? Hat man den durch die Bewegung der Himmelskörper bedingten Wechsel der Tages- und Jahreszeiten und das durch diesen Wechsel sowie durch die sonstigen siderischen Wirkungen bedingte Erdleben, Wachsen und Gedeihen der Pflanzen und Früchte u. s. w. einzig einem Zufallsspiele lebloser Atome zu verdanken?

Dionysius setzt diese Betrachtungen noch weiter fort, indem er auf die bewunderungswürdige Einrichtung des menschlichen Leibes eingeht, und aus der Organisation desselben die unverkennbare Hand eines einsichtsvollen Schöpfers nachweist. Diesen Gegenstand hat Lactantius in einer besonderen Schrift De opificio Dei behandelt, die gleichfalls den Zweck hat, den Ansichten eines Epikur und Lucretius entgegenzutreten. Lactantius will hiedurch eine Aufgabe entrichten, deren Lösung Cicero verheißen, aber nicht geliefert hat. Eine erste Klage der Epikuräer ist, daß der Mensch von Natur aus so schwach, hilf- und schutzlos sei, während die Thiere schon von der Natur mit den mannigfaltigsten Waffen und Schutzmitteln gegen die Feinde ihrer Existenz versehen, mit den sinnreichsten Instincten begabt seien u. s. w. Als ob dem Menschen dieß Alles nicht reichlich ersetzt wäre durch die ihm eingeschaffene Vernunft, kraft deren er fähig ist, die gewaltigsten Naturkräfte zu bemeistern, und alle lebenden Wesen der Erde seiner Macht und seinem Gebote zu unterwerfen![1] Zudem verirrt sich Epikur in Übertreibungen, wenn er den Menschen als den allein von Natur aus Hilflosen darstellt, als ob nicht viele, ja die meisten Gattungen von Thieren vor ihrer vollkommenen Reife in einem ähnlichen Zustande sich befänden! Übrigens offenbart sich in der thatsächlichen Schwäche und Hilfsbedürftigkeit eben eine weise Absicht der Vorsehung, welche wollte, daß der Mensch gesellig leben soll. Würde er, sich allein genügend, nicht jeder gesellschaftlichen Ordnung sich entziehen wollen? Epikur klagt über die Sterblichkeit, nicht bloß des Menschen, sondern alles Lebendigen auf Erden. Indeß hat auch dieß seine weisen, vorausbedachten Gründe; der Mensch im Besonderen wird hauptsächlich nur durch den Gedanken an seine Sterblichkeit in gewissen Schranken

---

[1]) Vgl. oben Origenes contra Cels. S. 199.

erhalten, über welche er sich sonst ganz gewiß hinwegsetzen würde. Um eine weltordnende Vorsehung läugnen zu können, behauptet er ohne irgend einen Beweis, die Natur habe zuerst Thiere mit mangelhafter Organisation hervorgebracht, welche wieder zu Grunde gehen mußten, weil ihnen theils die Zeugungsfähigkeit, theils die Fähigkeit, Nahrung zu nehmen, fehlte. Woher weiß Epikur dieß? Berechtiget der Anblick der gegenwärtigen rationellen Natureinrichtung nicht zur Annahme, daß auch die zuerst hervorgebrachten Wesen zweckmäßig organisirt waren?[1]) Allein eine Zweckursache will Epikur in der Organisation der lebenden Wesen nicht anerkennen; er läugnet, daß die Augen eine Bestimmung zum Sehen, die Ohren eine Bestimmung zum Hören, die Füße zum Gehen u. s. w. empfangen haben, weil Augen, Ohren, Füße u. s. w. eher vorhanden sind, als die ihnen entsprechenden Functionen eintreten. Läßt sich eine verkehrtere Anschauungsweise denken? Wenn die genannten Glieder nicht von Natur aus ihre besonderen Bestimmungen haben, warum kommt es in der Natur nirgends vor, daß mit den Augen gehört, mit den Ohren gesehen wird? Lucretius läugnet, daß die Seele mittelst des Auges sieht; denn wäre jene kleine Augenöffnung, die Pupille, Mittlerin des Lichtes, so müßte der Mensch, dem die Augen ausgerissen werden, zufolge der erweiterten Sehöffnung weit stärker sehen, weil er ungleich mehr Licht in sich aufnehmen könnte. Welche rohe Absurdität! Zeigt sich nicht gerade in der Kleinheit der Augenöffnung die bewunderungswürdige Vorkehrung der Providenz, die es so fügte, daß durch radienartige Sammlung der Lichteindrücke

[1]) Eine andere Modification der Erklärung Epikur's, wie die lebenden Erdwesen entstanden, bekämpft Lactantius an Lucretius. Siehe Inst. div., II, 12. — In demselben Werke VII, 3 wendet sich Lactantius an die Epikuräer mit der Aufforderung: Reddant isti rationem, si possunt, cur mundus aut factus in principio sit, aut postea resolvatur. Quod quia docere non poterat Epicurus sive Democritus, sua sponte natum esse dixit, seminibus inter se passim coeuntibus, quibus iterum resolutis, dissidium atque interitum secuturum. Corrupit ergo quod recte viderat (scil. mundum aeternum nullam habere rationem) et totam rationem penitus ignorantiâ rationis evertit; redegitque mundum et omnia, quae in eo geruntur, ad similitudinem cujusdam vanissimi somnii, siquidem rebus humanis nulla ratio subsistat. — Eine Widerlegung der epikuräischen Weltlehre gibt Lactantius in demselben Werke III, 17.

im kleinsten Raume Bilder der größten Gegenstände im Auge hervorgebracht werden konnten! [1])

Die Teleologie der gesammten sichtbaren Welt und Natur, die Zweckmäßigkeit der Welteinrichtung im Großen und Kleinen wird in den ersten fünf Reden des schönen Werkes Theodoret's über die Vorsehung [2]) umständlich dargelegt. Die erste Rede weist die providentiellen Vorkehrungen Gottes in Beschaffenheit, Location und Functionen der Himmelskörper: Sonne, Mond und Sterne nach; die zweite Rede handelt in ähnlichem Sinne von Luft, Land, Meer, Quellen und Flüssen; die dritte handelt von der bewunderungswürdigen Structur des menschlichen Körpers; die vierte von den menschlichen Händen und von Erfindung der Künste; die fünfte von der Oberherrschaft des Menschen über die übrigen lebenden Erdwesen.

§. 105.

Der stoische Fatalismus wurde — wie Eusebius [3]) hervorhebt — bereits von heidnischen Philosophen bekämpft. So bestreitet der Peripatetiker Diogenianus [4]) die Schrift des Stoikers Chrysippus: *Περὶ εἱρμαρμένης*. Chrysippus berufe sich für seinen Fatalismus auf einige Stellen des Homer, welche aber Dasjenige, was Chrysipp in ihnen sucht, durchaus nicht mit jener Ausschließlichkeit besagen, wie er es auffaßt, und zudem durch andere Stellen aufgewogen werden, in welchen Homer die Willensfreiheit ganz entschieden betont, und die Schuld des Bösen dem Menschen zumißt. Überhaupt weiß die hellenische Theologie, auf welche sich Chrysipp beruft, nichts von dem unumschränkt herrschenden Fatum der Stoiker; denn neben den von den Parzen gesponnenen Schicksalen der Menschen gibt sie auch noch andere Causalitäten des irdischen Geschehens an: den Willen der Götter, den menschlichen Willen, die Natur und das Glück, welches zudem nicht als etwas Starres, sondern

---

[1]) Ein kurzer Abschnitt gegen die Läugner der Vorsehung findet sich auch bei Ambrosius De officiis ministrorum, Lib. I, capp. 13. 14.

[2]) De Providentia, X Orationes. Opp. Tom. IV, p. 319 — 459.

[3]) Praep. evang. VI, capp. 7 — 10.

[4]) Auch in Praep. evang., IV, 3 wird eine Stelle aus Diogenianus gegen die Mantik citirt.

als höchst beweglich und unstet, einer rollenden Kugel vergleichbar, dargestellt wird. Chrysipp selber will keinem starren, den Willen zwingenden Fatum das Wort reden; wie kann er es aber dann als unumschränkte Macht hinstellen wollen?

Der Aristoteliker Alexander Aphrodisias — fährt Eusebius fort — geht in Bekämpfung des stoischen Fatalismus von der Unterscheidung der vier genera causarum aus. Das Fatum lasse sich einzig unter die Finalursachen einreihen, und bedeute das naturnothwendige Geschehen im Bereiche der physischen Welt. Nun aber läßt sich dieses vielfach bewältigen und umbeugen; Das, was im menschlichen Körper nach dem Laufe natürlicher Ordnung sich ereignen müßte, läßt sich vielfach durch Übung und Anstrengung, durch ärztliche Kunst u. s. w. abwenden oder modificiren. Sokrates anerkannte, daß die von Zopyrus ihm vermöge seiner physiognomischen Eigenschaften zugesprochenen Untugenden und Mängel sich ganz gewiß herausgebildet haben würden, wenn er nicht durch sittlich-philosophische Bestrebungen dieselben zu überwinden getrachtet haben würde. Anderes, was man auf Rechnung des Verhängnisses setzt, ist lediglich Zufall, der die Möglichkeit des Andersgeschehens in sich schließt. Wieder Anderes ereignet sich aus Ursachen, welche der menschlichen Einsicht verborgen sind; es wäre aber verfehlt, das uns Unerklärliche sofort für eine über uns verhängte unentrinnbare Nothwendigkeit zu betrachten. Dahin gehören alle Arten von Zauberkräften, deren Wirkung auf Erweckung von sympathischen und antipathischen Kräften beruht. Außerdem wird der Lauf natürlicher Nothwendigkeit vielfältigst durch die Bethätigungen des menschlichen Willens durchbrochen; das Vermögen der Deliberation ist durch sich selbst ein Beweis, daß der menschliche Wille nicht der Naturnothwendigkeit unterworfen ist.

Eusebius führt den letzterwähnten Punct weitläufig aus [1], und zeigt, daß überhaupt der Fatalismus mit Religion und Sittlichkeit sich nicht vertrage [2]. Alle sittlichen und staatlichen Gesetze wären zwecklos und widersinnig, wenn der Wille von natürlicher Nothwendigkeit beherrscht würde. Dasjenige, was wider Absicht und Willen des Menschen sich ereignet, darf nicht dem Fatum, sondern muß der Fügung oder Zulassung des göttlichen Willens

[1] Praep. evang., VI, 6.

[2] Vgl. oben S. 232.

zugeschrieben werden, der die Gesetze der natürlichen Ordnung festgestellt und das zufällige Geschehen in den Bereich seiner Rathschlüsse gezogen hat.

Ein ausführliches Werk gegen den Fatalismus schrieb der Bischof Diodor von Tarsus († 390). Photius [1]) gibt einen Auszug aus demselben, auf dessen Angaben weiter unten Bezug genommen werden wird. Der größere Theil dessen, was Photius aus den acht Büchern des Werkes beibringt, ist gegen die Astraltheologie gerichtet; das erste Buch enthält eine Widerlegung der Lehre von der Ewigkeit der Welt. Photius lobt die gute Absicht des Verfassers, hält aber die Argumentationen desselben nicht durchwegs für zutreffend, sowie Diodor auch die Meinungen der zu widerlegenden Gegner nicht jederzeit richtig aufgefaßt haben soll.

Auch Lactantius und Prudentius bekämpfen den heidnischen Fatalismus. Ersterer [2]) erklärt alle Künste der Mantik und Schicksalsdeuterei für dämonischen Trug, und urgirt den Widerspruch der heidnischen Götterverehrung mit der heidnischen Annahme eines über Jupiter stehenden Fatums. Sind die Parzen mächtiger, als Jupiter, was hilft es, ihn und die übrigen Götter um Abwendung des Unvermeidlichen anzuflehen? Prudentius [3]) hebt hervor, wie der Fatalismus Sittlichkeit und Religion im Principe aufhebe; gibt es eine Macht des Verhängnisses im sündigen Menschheitsleben, so ist sie durch Christus gebrochen:

> Quisque putat, fato esse locum: sciat, omniparentem
> Esse Deum, nulli vetitum fatalibus astris,
> Nec mathesis praescripto aliquo pia vota repelli.
> Spirat enim majora animus seque altius effert
> Sideribus, transitque vias et nubila fati:
> Et momenta premit pedibus, quaecunque putantur
> Figere propositam natali tempore sortem.
> Huc ades, omne hominum genus, huc concurrite et urbes:
> Lux immensa vocat, factorem noscite vestrum.
> Libera secta patet, nil sunt fatalia: vel si
> Sunt aliqua, opposito vanescunt irrita Christo [4]).

---

[1]) Biblioth., cod. 223.
[2]) Inst. div. I, 11; II, 17.
[3]) Contr. Symmach. II, vv. 458 ff.
[4]) Contr. Symmach. II, vv. 476—486.

§. 106.

Eine besondere Modification des Fatalismus war der astrologische Fatalismus, welchem nicht bloß die rechtgläubigen christlichen Lehrer, sondern auch die gemäßigteren unter den Gnostikern entgegentraten. Eusebius führt ein weitläufiges Bruchstück aus des syrischen Gnostikers Bardesanes *διαλόγοις πρὸς τοὺς ἑταίρους* an[1]), in welchem die Unwahrheit des astrologischen Fatums dargethan wird. Die Sitten der Völker — beweist Bardesanes durch viele Beispiele — entsprechen nicht den Zeichen und Constellationen der Himmelsgegend, unter welcher ein bestimmtes Volk lebt[2]); die Völker pflegen bei Wanderungen in andere Klimata ihre früheren Sitten und Gebräuche beizubehalten, in einem und demselben Volke finden sich Menschenklassen von entgegengesetztester Artung und Gesittung; man vergleiche die ascetischen Braminen mit den Ausgelassenheiten, welche sich die übrigen Klassen des indischen Volkes gestatten — selbst Menschenfresser gibt es unter ihnen! Ebenso wenig sind die verschiedenen Artungen und Gesittungen der verschiedenen Völker naturnothwendige Eigenschaften, sondern beweisen nur, daß der mit freier Willkür begabte Mensch Alles zu sein vermag, und in seiner Gemüthsartung und Lebensweise sich allen möglichen Thieren, wilden und zahmen, rohen und sanften, verähnlichen kann, während das Thier seine besondere naturnothwendige Beschaffenheit nicht ändern kann, sondern so sein und leben muß, wie es ist und lebt.

Diodor von Tarsus lobt an Bardesanes, daß er, den freien, vernünftigen Willen des Menschen anerkennend, die sittliche Artung des Menschen den Einflüssen des Fatum unterzieht. Gleichwol habe sich Bardesanes von der heidnischen Schicksalslehre nicht ganz frei zu erhalten gewußt, und wenigstens das zeitlich-irdische Loos, so weit es nicht in die Macht des Menschen gegeben ist, einer unabweis-

---

[1]) Praep. evang., VI, c. 10. Bardesanes' Schrift *Περὶ εἱμαρμένης* ist neuestens im syrischen Urtexte aufgefunden worden, und findet sich abgedruckt in Cureton's Spicilegium Syriacum (1855).

[2]) Die bei dieser Gelegenheit angeführten ethnographischen Notizen und Reflexionen finden sich wörtlich gleichlautend im neunten Buche der pseudoclementinischen Recognitionen. Das achte Buch dieses Werkes enthält eine umständliche Auseinandersetzung über die Nativitätsstellerei.

lichen Schicksalsnothwendigkeit unterworfen erklärt. Diese Ansicht — erklärt Diodor — ist durchaus unchristlich; darnach wäre Gott nicht Herr und Verleiher der irdischen Menschenloose, der Gottmensch selber wäre durch seine Incarnation dem Fatum unterthan geworden. Wenn die Schrift verbietet, den Astrologen irgendwie zu glauben [1], so glaubt ihnen Bardesanes doch wenigstens theilweise, und setzt sich dadurch in Widerspruch zum geoffenbarten Worte Gottes [2].

Übrigens begründet Diodor seine directe Ablehnung des astrologischen Fatalismus durch mehrere schlagende physikalische Gründe. Wenn der Himmel jeden Tag einen Umlauf vollendet, so stehen ja seine Zeichen und Constellationen nicht unverrückt über einer einzelnen Erdgegend, sondern rücken um den ganzen Erdgürtel herum; wie kann man also irgend eine einzelne Erdgegend in eine ausschließliche Relation zu einer bestimmten Himmelsgegend setzen wollen? Ein großer Theil der Erde ist wegen seiner Hitze oder Kälte zum Aufenthalte für lebende Wesen gar nicht geeignet; und dennoch ist auch er bestimmten Himmelszeichen und Constellationen unterstellt, die sonach an solchen unbewohnbaren Orten keine Wirkung nach sich ziehen. Die zwölf Himmelszeichen für sich allein reichen gewiß nicht aus, alle Mannigfaltigkeiten in den Hervorbringungen der terrestrischen Sphäre zu erklären; das so diverse Geschehen an jedem einzelnen Orte der Erde schließt den uniformirenden Einfluß eines bestimmten Himmelszeichens auf einen solchen Ort geradezu aus.

Nach Origenes [3]) besteht das Wahre, was der Astrologie zu Grunde liegt, darin, daß die Gestirne Zukünftiges vorbedeuten können [4]; falsch sei es aber, ihnen einen wirksamen Einfluß auf das menschliche Thun und Geschehen zuzuschreiben. Dieses Letztere

---

[1]) Jesai. 47, 12; Jerem. 10, 2.

[2]) Bardesanes wurde in dem erwähnten Puncte auch von Lehrern der syrischen Kirche bekämpft; so von Ephrem in dessen Sermonibus polemicis adv. haereses (Serm. 4—13 u. Serm. 15), und von Daniel, Bischof von Râs-Ain (um die Mitte des 6ten Jahrhunderts). Vergl. über Letzteren: Assemani Biblioth. orient., Tom. III, p. 223.

[3]) Comm. in Gen., Opp. Tom. II, p. 3—22.

[4]) Origenes citirt zum Belege hiefür die apokryphe Προςευχή τοῦ Ἰωσήφ, welche Jakob sagen läßt, er habe in den Gestirnen gelesen, was seinen Söhnen und Kindeskindern begegnen werde.

geht schon darum nicht an, weil, wenn eine bestimmte Nativitätsconstellation über die Lebensschicksale eines einzelnen Menschen entschiede, alle anderen, zu derselben Zeit Gebornen dasselbe erleben müßten. Zudem ist es aber gar nicht möglich, den Zeitpunct der Nativität und der ihr entsprechenden Nativitätsconstellation mit vollkommener Genauigkeit zu ermitteln, und demnach ist auch die gesammte astrologische Nativitätsstellerei eine eitle, lügnerische Kunst. Man muß sich wundern, daß sie noch immer Glauben findet, während man das Wahrsagen aus Haruspicien und Augurien, welches ebenso viel oder wenig Anspruch auf Glaubhaftigkeit hätte, verwirft.

Hippolytus gibt im vierten Buche seiner Philosophumena eine ausführliche Beschreibung aller Arten von Schicksalsdeuterei, deren Darlegung theilweise schon von selber auch ihre Widerlegung in sich schließt, wie in den Künsten der Arithmetiker, welche durch eine eigenthümliche Computation der als Zahlzeichen angesehenen Buchstaben der Personennamen und durch die aus dieser Computation gezogene Zahlwurzel das Geschick oder die Mächtigkeit einer bestimmten Person in ihrem Verhältnisse zu anderen Personen zu ermitteln vorgeben. Den astrologischen Fatalismus widerlegt Hippolytus auf ähnliche Art, wie später Augustinus und wie Diodor von Tarsus und andere bereits Genannte thaten.

Auch Gregor von Nyssa [1]) bekämpft den astrologischen Fatalismus, und sucht die Undenkbarkeit desselben in jeder Weise darzuthun. Das Fatum soll eine blinde, nicht denkende, nicht in sich selber subsistirende Macht sein. Demzufolge fällt der Begriff einer Vorausbestimmung des Geschehens hinweg; die astrologischen Fatalisten sagen selber, daß man sich Ursache und Wirkung im Geschehen gleichzeitig zu denken habe. Wie will man aber beweisen, daß Dasjenige, was auf Erden geschieht, wirklich durch eine in dem Momente des Geschehens wirksame siderische Causalität bewirkt wird? Wenn die Menschen durch siderische Einflüsse erzeugt werden, so müßten, da dieser Einfluß immer fortdauert, in jedem Augenblicke Menschen erzeugt werden; während jedoch die Himmelsbewegung beständig fortdauert, sind die einzelnen Acte der Menschenerzeugungen durch Intervalle unterbrochen. Jeder Zeitmoment läßt

[1]) Contra Fatum. Opp. Tom. II, p. 62—81.

sich in unzählige andere zerlegen, so daß jeder noch so kurz gemessene Augenblick Myriaden von Augenblicken oder Herren des irdischen Geschehens in sich schließt. Ist dieß nicht widersinnig? Die Vertreter des Fatalismus fühlen sich selber gedrungen, zuzugeben, daß die siderische Constellation nicht jederzeit die Nothwendigkeit, sondern häufig nur die Möglichkeit eines bestimmten Geschehens involvirt; damit ist aber der siderische Fatalismus im Principe durchbrochen, und dem bestimmenden Einflusse terrestrischer Causalitäten Raum gegeben. Und in der That, es kommen genug Ereignisse vor, welche mit dem Principe des siderischen Fatalismus sich nicht vereinbaren lassen. Es begräbt z. B. ein Bergsturz eine Menge von Menschen, die unter den verschiedensten Constellationen geboren worden waren. Ist durch dieses Factum der bestimmende Einfluß der Nativitätsconstellation nicht geradezu ausgeschlossen? Man weiß, wie zusammengesetzt und verschiedenartig die Arbeit ist, durch welche ein Schiff, das Werk vieler Hände, zu Stande kommt. Nun spricht man auch von einem Fatum des Schiffes; welcher Augenblick in Erbauung und Ausrüstung desselben ist der verhängnißvolle Augenblick, welcher das Geschick des Schiffes bestimmt? Dasselbe läßt sich vom Schicksale der Häuser, Städte u. s. w. sagen. Die naheliegenden terrestrischen Ursachen des irdischen Geschehens bringen sich häufig dem gesunden Verstande so unabweislich auf, daß es als Thorheit erscheint, mit absichtlicher Außerachtlassung derselben nach fernsten und entlegensten, unenträthselbaren Ursachen fragen zu wollen.

Nemesius, welcher gleichfalls einige Abschnitte seines Werkes De natura hominis [1]) der Widerlegung des Fatalismus widmet, hebt im Besonderen die Widersinnigkeit hervor, die in der Ansicht der sogenannten Ägyptier verborgen liegt, nach deren Meinung das Fatum durch gewisse Künste Eingeweihter beschworen werden kann. Gesetzt, es wären diese Künste allen Menschen bekannt — bemerkt Nemesius —, so hätte das Fatum aufgehört, zu existiren! Auch Plato hält sich von fatalistischen Anschauungen nicht frei, wenn er, zwar nicht die Handlungen der Menschen, wol aber die Folgen derselben, dem Geschicke einer unabweislichen Nothwendigkeit unterwirft. Wozu wären dann noch die Gebete dienlich, durch welche

[1]) Capp. 35—38.

wir die Folgen unserer Handlungen der himmlischen Huld und Vorsehung empfehlen? Gott selber wäre ja nicht mehr im Stande, irgend Etwas zu ändern, was durch Menschen veranlaßt worden ist, der Glaube an die segnende und rettende Macht der Vorsehung wäre eitler Wahn!

§. 107.

Was der heilige Augustinus [1]) gegen den astrologischen Fatalismus vorbringt, kann zwar, dem bisher Gesagten zufolge, nicht als etwas Neues, von Früheren noch nicht Gesagtes angesehen werden, ist indeß immerhin interessant genug, um eine besondere Stelle hier zu finden. Augustinus erklärt die Anschauungen der Astrologen als irreligiös und widersinnig. Sie bleiben irreligiös, auch dann, wenn gesagt wird, daß der Wille des höchsten Gottes selber es sei, der den Lauf der menschlichen Dinge in den Sternen vorgezeichnet habe. Denn für diesen Fall fallen die in den Sternen geschriebenen Laster und Schandthaten der Menschen der göttlichen Urheberschaft zur Last. Und soll es erlaubt sein, dem hohen Rathe und Chore der himmlischen Führer (der beseelten Gestirne) so böse Anschläge zuzumuthen, welche, wenn sie von einer irdischen Genossenschaft zum Unheile der Menschen ausgesonnen würden, die einstimmige Auflehnung Aller gegen die böse, wider Glück und Wohlfahrt der Menschen verschworene Rotte zur Folge haben würden?

Die Schicksalslehre der Astrologen ist aber auch widersinnig. Mögen sie erklären, daß zwei Zwillinge, die doch, weil in demselben Momente gezeugt, ganz gewiß unter der nämlichen Constellation des Himmels in's Dasein getreten sind, häufig so durchaus verschiedene Schicksale auf Erden erleben! Cicero erzählt, Hippokrates erwähne irgendwo, daß man zwei Brüder, welche zu gleicher Zeit erkrankten, und deren Krankheit genau gleichen Verlauf und gleiche Dauer hatte, als Zwillingsbrüder vermuthete. Cicero's Freund, der Stoiker und Astrolog Possidonius behauptete, diese beiden Brüder müßten unter derselben Constellation der Gestirne geboren sein. Was also der Arzt auf eine höchst übereinstimmende physische Beschaffenheit der Körper bezog, leitete der Astrolog von Kraft und Einfluß der Ge-

---

[1]) Civ. Dei V, 1—3. 5. 6.

stirne ab. Beide nahmen an, die Brüder seien Zwillinge — aber aus ganz verschiedenen Ursachen. Da scheint denn doch die Erklärung des Arztes die weit natürlichere und wahrscheinlichere zu sein; denn es läßt sich begreifen, daß die körperliche Beschaffenheit der Eltern, wie sie eben im Momente der Zeugung der Zwillinge statt hatte, auf die beiden Kinder sich vererbte; zudem befanden sie sich zu gleicher Zeit im Mutterschooße, konnten demnach Beide auf gleiche Weise die Gesundheitszustände der Mutter erben, wurden überdieß nach ihrer Geburt zu derselben Zeit, unter den nämlichen klimatischen Verhältnissen erzogen, theilten die ganz gleiche Nahrung am elterlichen Tische u. s. w. Aus der Constellation des Himmels hingegen die gleiche physische Beschaffenheit der beiden Brüder erklären wollen, erscheint als Widersinn, wenn man erwägt, wie verschieden und mannigfaltig doch die Schicksale von Menschen sind, die zur selben Stunde gezeugt oder geboren werden. Freilich suchen die Astrologen noch eine Ausrede: daß Menschen, die zur selben Zeit geboren werden, verschiedene Schicksale haben, komme daher, weil sie nicht genau in derselben Minute, in demselben Augenblicke in's Leben traten; in dem kleinen Zeitabschnitt, der zwischen der Geburt Beider verfließe, habe sich bereits, vermöge der beständigen Bewegung des kreisenden Himmels, die Constellation desselben verändert. Kann aber diese Veränderung wirklich so groß sein, daß sie die öfter vorkommende durchgreifende Verschiedenheit in den Charakteren und Lebensläufen von Zwillingen erklärt? Und muß sie umgekehrt, wenn es sich um die Differenz einer ganzen Stunde handelt, nicht viel größer sein, als nach der oft vorkommenden Ähnlichkeit an Gesittung und Lebenslage von Zwillingen möglich wäre? Der Mathematiker Nigidius machte einmal einen Versuch mit einem Töpferrade, welches er so schnell, als er es nur vermochte, um die Axe sich drehen machte; während das Rad sich drehte, berührte er es zweimal schnell nacheinander mit einem Griffel, um zwei Zeichen, wo möglich an derselben Stelle, anzubringen. Als das Rad stille stand, erschienen die beiden, so schnell als möglich nacheinander auf die Radscheibe gemachten Zeichen sehr weit voneinander abstehend. Da nun der Himmel gleichfalls mit reißender Schnelligkeit sich bewege — meint Nigidius, der von diesem Versuche den Beinamen Figulus erhielt —, so erkläre sich daraus die Disparität in den Charakteren und Erlebnissen von Zwillingsgeschwistern. Allein der

Versuch beweist etwas ganz Anderes, als Nigidius meint; nämlich dieß, daß die ganze Kunst der Astrologen Nichts tauge. Denn wenn bereits ein kleiner Zeitintervall hinreicht, eine so ungemeine Verschiedenheit der Constellationen hervorzurufen, wie groß müßte erst die Verschiedenheit in Lebensschicksalen und Charakteren solcher Menschen sein, deren Geburtszeiten viel weiter voneinander abstehen! Könnte sie überhaupt noch viel größer und durchgreifender sein, als sie z. B. bei Esau und Jakob gewesen? Und, um auf den Fall des Hippokrates noch einmal zurückzukommen, hätten nicht die beiden Zwillingsbrüder, wie sie zu gleicher Zeit erkrankten und genasen, auch zu derselben Zeit alles Übrige thun und erleben müssen, was sie thaten und erlebten? Hätte weiters nicht derselbe Zeitintervall, welcher zwischen der Geburt Beider verlief, da sie doch nicht in demselben Momente aus dem Mutterschooße kommen konnten, auch zwischen den Anfängen der Krankheiten Beider, zwischen dem Ende der Krankheiten Beider statt haben müssen, so daß der Eine z. B. um eine Stunde früher krank und wieder gesund geworden wäre, weil er auch um eine Stunde früher geboren war? Aber selbst diese Disparität der Geburtsstunde bleibt eine unlösliche Difficultät; Zwillinge werden doch in demselben Momente empfangen, warum nicht auch zu gleicher Zeit geboren? Wie sie zu ungleicher Zeit geboren werden müssen, hindert dann Etwas, daß sie nicht auch zu ungleicher Zeit sterben? Und wenn dieß, können nicht auch die zwischen Geburt und Tod fallenden Schicksale sehr verschieden sein? Wie erklärt sich ferner die Lebensverschiedenheit von Zwillingen ungleichen Geschlechtes? Augustinus kennt selbst ein solches Geschwisterpaar; der Knabe wurde Soldat, führte im Gefolge des Comes ein unstetes Wanderleben, aus einer Provinz des Reiches in die andere ziehend, heirathete, hatte eine zahlreiche Familie. Die Schwester hingegen kam nicht von ihrem Geburtsorte weg, blieb unvermählt, wurde eine geweihte Jungfrau. Ein weiterer Widerspruch ist es, wenn Viele für ihre Unternehmungen die Zeit einer günstigeren Constellation erforschen wollen. Ist denn nicht, ihrer eigenen Ansicht zufolge, das Schicksal ihres Lebens schon durch das Nativitätshoroskop bestimmt? Wozu also für jeden Vorfall des Lebens noch eigens die Sterne fragen? Manche glauben auch für die Angelegenheiten der Haus- und Feldwirthschaft die Sterne befragen zu sollen. Fällt denn diesen Leuten gar nicht ein, daß die Frucht auf einem und

demselben Ackerfelde so verschiedenartig verbraucht wird; ein Theil reift, ein anderer nicht, weil Mehlthau die Frucht schädiget; ein Theil wird eingeerntet, ein anderer von den Vögeln gefressen u. s. w. Und doch ist der Same auf dem ganzen Felde zu derselben Zeit gestreut worden! Bei diesem Sachverhalte kann man die unläugbar nicht selten vorkommenden überraschenden Bewahrheitungen von astrologischen Voraussagungen nur aus dämonischen Inspirationen der astrologischen Wahrsager erklären [1]).

§. 108.

Einige erklären — fährt Augustinus fort [2]) — das irdische Geschehen nicht aus dem Einflusse der Gestirne, sondern aus einer nothwendigen Verkettung der Ursachen, und nennen dieselbe Schicksal. Zugleich leiten sie diese Nothwendigkeit unmittelbar von Gott ab, dessen Wille Alles im Voraus unabänderlich bestimmt habe. Ein poetischer Ausdruck dieser Ansicht findet sich in den Versen des Tragöden Seneca:

> Duc summe pater, altique dominator poli
> Quocunque placuerit, nulla parendi mora est.
> Adsum impiger: fac nolle, comitabor gemens,
> Malusque patiar facere quod licuit bono.
> Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

In ähnlichem Sinne deutet Cicero De divinatione ein paar homerische Verse, die er lateinisch wiedergibt:

> Tales sunt hominum mentes, quali pater ipse
> Juppiter auctiferas lustravit lumine terras.

Cicero findet in diesen Worten die Ansicht der Stoiker ausgedrückt, die er nicht anders zu widerlegen weiß, als dadurch, daß er das göttliche Vorherwissen läugnet. Deßhalb läugnet er die Divination, d. i. die durch göttliche Inspiration verursachte Vorauserforschung der zukünftigen Dinge. Es könne keine Divination geben, weil es kein göttliches Vorauswissen der Zukunft gebe. Aber dieses göttliche Vorauswissen läugnen, ist noch schlimmer, als der astrologische Fatalismus. Den Widersinn jener Läugnung fühlte Cicero zum

---

[1]) Dasselbe sagt Gregor von Nyssa am Schlusse seiner Schrift De Fato.
[2]) Civ. Dei V, 8. 9.

Theile selber; deßhalb führt er auch in seiner Schrift De natura Deorum den Cotta als Bestreiter der stoischen Ansicht ein; dieser weiß aber keine andere Auskunft, als eine völlige Läugnung der Götter. Dieß scheint nun freilich dem Cicero zu weit gegangen, und er nimmt für Lucilius Balbus, den anderen Unterredner des philosophischen Gespräches, Partei, welcher die stoische Ansicht vertritt. Die Ursache aber, weßhalb er in der Schrift De divinatione die göttliche Voraussicht läugnet, ist, weil er damit die Freiheit des menschlichen Willens nicht zu vereinbaren weiß. Und doch löst sich die Schwierigkeit so leicht, wenn man einfach sagt, daß nicht bloß die Handlungen der Menschen, sondern auch die Freiheit derselben ein Gegenstand der göttlichen Voraussicht sei; woraus weiter folgt, daß die menschlichen Handlungen keine genöthigten, sondern, weil sie von Gott als freie vorausgesehen werden, nothwendig freie Handlungen sein müssen. Steht dieß fest, so braucht man nicht nach jenen Auswegen zu suchen, durch welche Cicero sich vor dem Fatalismus zu retten sucht. Er sagt nämlich, es sei zwar wahr, daß Nichts ohne Ursache geschehe, aber nicht jede Ursache sei eine causa fatalis, indem es auch eine causa fortuita, eine causa naturalis, eine causa voluntaria gebe. Die Antwort hierauf ist ganz einfach. Die causae fortuitae sollen nicht geläugnet werden, sind aber nichts für sich Bestehendes, sondern als causae latentes entweder aus dem göttlichen Willen, oder aus dem Willen geistiger Wesen zu erklären; das freie geistige Wollen ist nämlich unberechenbar, und deßhalb können freie Entschließungen und Handlungen als etwas nicht Vorausberechnetes, von dem gewohnten Laufe der Dinge Abweichendes, Zufälliges überraschen. Die causae naturales lassen sich vom göttlichen Willen gar nicht trennen, da Gott Schöpfer der Natur und Urheber ihrer Gesetze ist. Die causae voluntariaé sind die Willen Gottes, der reinen Geister, der Menschen oder irgend welcher anderer lebender Wesen, wenn man überhaupt die durch Instinct und Trieb vernunftloser Sinnenwesen hervorgerufenen Bewegungen und Thätigkeiten Willensregungen und Willensäußerungen nennen kann. Aus dem Gesagten geht nun hervor, daß es eigentlich keine anderen wirksamen Ursachen (causae efficientes) gebe, als die willentlich wirkenden, d. i. Causalitäten, welche Lebensgeister (spiritus vitae) sind. Derjenige Lebensgeist, der Alles belebt und alle Körper und Geister geschaffen hat, ist Gott selber, der ungeschaffene Geist. In

seinem Willen ruht die höchste oberste Macht, welche den Willen guter Geister unterstützt, den bösen Willen richtet, allen Willen Gesetz und Ordnung vorschreibt, und ihre Bestimmung zuweist, demgemäß er Einigen eine Macht verleiht, die er Andern nicht gibt. Den Willen gibt Gott als Schöpfer, die Macht und Kräftigung des Wollens als Regierer, aber nur jenen Willen (voluntatibus), welche er mit Macht auszurüsten nach seiner Weisheit für entsprechend hält. Er gibt als Regierer die Macht des Wollens, d. h. den guten Willen, nicht den Willen selber; das Wollen als solches hat der geschaffene Wille von sich selber, und wenn derselbe Böses will und böse ist, so ist und hat er dieß von sich selber, nicht von Gott. Die Körper haben keinen Willen, sondern sind den mit Willen begabten Causalitäten unterworfen; solche Causalitäten sind bereits (wenn schon, wie gesagt, unvollkommen) in den Thierkörpern, solche Causalitäten sind ferner die Menschenseelen und die reinen Geister, vor Allem aber der göttliche Wille, dem Alles, somit auch alle geschaffenen Willen unterthan sind, indem sie keine andere Macht des Wollens haben, als jene, die Gott ihnen einräumt (d. h. mit anderen Worten: in der Welt darf durch die freien Willen nichts Anderes geschehen, als was Gott will und zuläßt). Classificiren wir demnach die causas efficientes nach ihrer Rangordnung, so steht obenan Gott als causa quae facit, non fit; dann folgen die geschaffenen Geister, besonders die vernünftigen (auch die Thierseelen werden von Augustinus Geister = spiritus genannt), als causae quae faciunt et fiunt; die reinkörperlichen Ursachen aber sind als causae quae magis fiunt quam faciunt, nicht unter die causas efficientes zu rechnen; denn sie können nur Das, was mittelst ihrer die causae spirituales, d. i. die voluntates bewirken. Wenn nun den voluntatibus eine so bedeutende Rolle in der Weltordnung zugewiesen ist, wie kann man da sagen, daß die weltordnende Voraussicht Gottes dem freien Willen keinen Spielraum lasse? Unser freies Willensvermögen besteht, und vermag so viel als Gott will und vorauswußte, daß es vermögen soll; und weil Gott vorauswußte, was es vermag und leisten soll, so ist auch absolut gewiß, daß es dieses vermöge und leisten könne, da Gottes Voraussicht keiner Täuschung unterliegen kann. Da in Gottes Voraussicht die Freiheit des menschlichen Thuns aufgenommen ist, so kann man nicht sagen, daß die Sünde, als eine vermöge des göttlichen Vor-

auswissens unfehlbar eintretende That dem Sünder nicht zugerechnet werden könne. Gott sieht die Sünden voraus als freiwillige Übertretungen des Gesetzes, d. i. als Handlungen, deren Unterlassung dem Menschen möglich gewesen wäre. Dasselbe ist mit Rücksicht auf die guten Handlungen zu sagen, deren Güte durch das untrügliche Vorauswissen Gottes nicht entwerthet wird, indem Gott sie als solche voraussieht, deren Unterlassung in der Macht des menschlichen Willens gestanden wäre.

§. 109.

Uns dünkt die von Augustinus gegebene Lösung der Frage über das Verhältniß der menschlichen Freiheit zum göttlichen Vorherwissen als die beste, ja einzig mögliche, welche sich geben läßt. Die Frage über das Verhältniß der menschlichen Freiheit zum göttlichen Willen und zur göttlichen Vorherbestimmung ist in Augustin's Gedankenzusammenhange eine theologische, welche auf dem Gebiete der Gnadenlehre zu lösen ist und einzig auf diesem Gebiete genügend beantwortet werden kann. Daraus erklärt sich wol auch, warum die von Boethius gegebene reinphilosophische Beantwortung eigentlich keine Lösung ist, und weit mehr einer philosophischen Darlegung der geheimnißvollen Unerforschlichkeit der Fragen über Schicksal und Vorherbestimmung gleichkommt. Schicksal und Vorsehung — sagt Boethius in seiner Consolatio philosophica [1] — sind der Idee nach dasselbe; das Schicksal oder Fatum ist nichts Anderes, als die den veränderlichen Dingen inhärente Disposition, welche im göttlichen Geiste als weltordnender Gedanke existirt. Dieser Gedanke wird durch das den einzelnen Dingen anhaftende Fatum in Vollzug gesetzt, das Fatum ist die zeitliche Entwickelung des göttlichen Weltplanes. Alles demnach, was dem Fatum unterworfen ist, ist eben deßhalb auch der göttlichen Vorsehung dienstbar; aber nicht Alles, was der Vorsehung gehorcht, muß auch dem Fatum dienen. Denn es gibt Existenzen, welche dem göttlichen Urgeiste zunächst stehend, über den Bereich der veränderlichen Dinge erhaben sind. Je weiter die Existenzen von Gott abstehen, desto mehr sind sie auch der Beweglichkeit und Veränderlichkeit anheimgegeben, desto peripherischer

[1] Lib. IV, pros. 6.

und bewegter ist, so zu sagen, ihr Dasein; das Feste und Beharrende ist in Beziehung auf sie nur der göttliche Gedanke, welcher sich in ihnen verwirklichen soll. Könnten wir uns auf den Standpunct jener hohen Warte stellen, von welcher aus Gott den Lauf der Dinge anschaut, so würden sich uns die verworren durcheinanderlaufenden Linien in lauter harmonische Kreise auflösen und eine bewunderungswürdige Ordnung im Laufe der Dinge sichtbar werden. Dieß gilt im Besonderen auch von der scheinbaren Unordnung in der Vertheilung der Menschenloose; Gott, der weise und gütige Arzt der Seelen, hat Jedem dasjenige zugetheilt, was am Meisten frommt. Jedes von Gott zugetheilte Loos ist ein gutes Loos; ist der Mensch unglücklich, so ist er es durch sich selbst, durch den Mißbrauch seiner Freiheit, indem er, vom Lichte der Wahrheit sich abkehrend, in die Nebel und Trübungen trostloser Täuschungen und Irrungen niedertaucht, und sich zum Sclaven ungeordneter Begierden macht. Daß ihn aber dann ein unseliges Loos trifft, ist ebenfalls eine Vorkehrung der göttlichen Providenz. Man könnte nur noch fragen, ob und wie sich die menschliche Freiheit mit der göttlichen Vorausbestimmung vertrage, und ob nicht namentlich die göttliche Voraussicht der menschlichen Handlungen diesen den Charakter eines nothwendigen Geschehens auferlege? [1]) Darauf ist zu erwidern, daß man nur in uneigentlichem Sinne von einem göttlichen Vorhersehen reden könne, da für Gott Alles lautere Gegenwart ist; für ihn gibt es weder eine Vergangenheit, noch eine Zukunft, somit kann sein Sehen Dessen, was für uns etwas Künftiges ist, auf dieses keinen necessitirenden Einfluß üben; vor ihm steht Das, was für uns ein Künftiges ist, ewig, und steht vor ihm ewig als Dasjenige, als was es unserer unbefangenen Auffassung erscheint, wenn es eintritt, nämlich als etwas Contingentes, was auch nicht hätte geschehen können. Diese Antwort des Boethius erklärt nun allerdings, daß das göttliche Wissen um die zukünftigen Handlungen der Menschen keine nöthigende Verursachung derselben ist. Die Frage wäre aber weiter, wie Gott die freien Handlungen der Menschen von Ewigkeit mit untrüglicher und unfehlbarer Sicherheit wissen kann. Darauf ist nur soweit eine Antwort möglich, als die christliche Lehre von Sünde und Gnade Antwort zu ertheilen

---

[1]) Lib. V, pros. 3—6.

vermag. Die Trostschrift des Boethius bewegt sich jedoch ausschließlich auf allgemein religiösem Gebiete mit strengstem Absehen von irgend einer specifisch christlichen Idee; daher denn mehr als zweifelhaft ist, ob der Verfasser der Consolatio mit der Person dessen, der die unter Boethius' Namen gehenden Abhandlungen De Trinitate und De Persona et Natura verfaßt hat, identisch sei.

Augustinus geht in jeder Beziehung tiefer als Boethius. Während dieser alles Geschehen letztlich auf die göttliche Weisheit zurückleitet, macht Augustinus [1]) den ewigen unveränderlichen Willen Gottes zum höchsten und absoluten Principe alles Geschehens. Allerdings ist dieser Wille unergründlich, und somit der letzte und absolute Grund alles Geschehens unerforschlich; so unerforschlich, daß selbst Das, was die Heiligen in Kraft der göttlichen Gnade wollen, wünschen und begehren, nicht Dasjenige ist, was Gott seit ewig als ein Geschehensollendes beschlossen hat. Aber eben in dieser seiner Unergründlichkeit erscheint Gott in seiner wahrhaften Erhabenheit und Größe; und wenn Derjenige, der die Erhabenheit und Größe in tiefster Weise denkt und faßt, von Gott am Wahrsten spricht, so hat Augustinus die wahrste und einzig richtige Lehre verkündet, welche dem heidnisch-antiken Fatalismus als letztes erklärendes Wort gegenüberzustellen ist.

§. 110.

So unerforschlich nun zuletzt und zuhöchst uns Zeitmenschen die Ursachen alles zeitlichen Geschehens sind — fährt Augustinus fort [2]) —, so lassen sich doch im Lichte der christlichen Religiösität vielerlei Ursachen entdecken, aus welchen Gott eine ungleiche, und scheinbar der sittlichen Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Menschen widersprechende Vertheilung der irdischen Menschenloose beschlossen hat. Gott prüft durch Leiden die Geduld der Frommen, und ladet durch seine Geduld die Schlimmen zur Umkehr ein; die endgiltige Vergeltung nach Verdienst ist der jenseitigen Zukunft vorbehalten, hier auf Erden aber theilt er Gutes und Schlimmes an Alle aus, damit nicht das irdische Glück zu leidenschaftlich verlangt und dem zeitlichen Übel mit feiger Furcht aus dem Wege gegangen werde.

[1]) Civ. Dei XXII, 2. [2]) Civ. Dei Lib. I, capp. 8—11.

Es kommt nicht auf das Geschick, sondern auf dessen Benützung an; der Gute wird weder durch Glück noch Unglück aus dem Geleise geworfen, für den Bösen ist oft das Glück die schwerste Strafe. Würde Gott hier auf Erden Alles strafen, so bliebe ihm kein Strafamt für das letzte Gericht; würde er auf Erden gar nicht strafen, so würde man an seine Vorsehung nicht glauben. Würde er dem Guten gar kein Glück zukommen lassen, so würde es scheinen, als ob er sich um das zeitliche Wohl der Menschen gar nicht kümmere; würde er Alles belohnen, so würden die Menschen nur um des Lohnes willen Gutes thun. Darum ist es weise und zweckmäßig, daß Alle ohne Unterschied Gutes und Schlimmes treffe. In der Art des Tragens muß der Werth oder Unwerth der Betroffenen offenbar werden. In einem und demselben Feuer gibt das Gold Glanz, die Spreu schwarzen Qualm von sich; unter derselben Dreschmaschine wird das Korn gereiniget, und werden die Stoppeln zermalmt; obwol von einer und derselben Presse ausgedrückt, sondert sich das reine Öl von der unreinen Hefe; rüttelt man eine Pfütze, so steigen faule Dünste auf, aus einer gerüttelten Salbe aber Wohlgerüche. Tantum interest non qualia, sed qualis quisque patiatur. Die Frommen müssen im Besonderen auch darum leiden, weil sie häufig aus Menschenfurcht und ähnlichen Motiven den Bösen nicht den pflichtgemäßen energischen Widerstand leisten; weiters, damit offenbar werde, bis zu welchem Grade ihre Gottesliebe rein und uneigennützig sei. Übrigens können die Frommen durch die Leiden der Zeit Nichts verlieren. Raubt man ihnen die irdische Habe, so nimmt man ihnen Etwas, was sie früher oder später von der Erde scheidend ohnehin verlassen müßten und zudem den Schwächeren Anlaß zu mancherlei Versuchungen ist; schon Viele ernteten durch einen bedeutungslosen Verlust reichlichen Gewinn, und erwarben sich Schätze, die ihnen kein Feind rauben kann. So dachte unter Anderem Paulinus, der Bischof von Nola. Wurden Einige gemartert, um ihre Schätze zu verrathen, so sollten sie erinnert werden, was man für Christus, dessen Gnade kostbarer als das irdische Gold ist, zu dulden bereit sein müsse; wenn sie nur, um den Besitz ihres Goldes zu retten, die Martern aushielten, so fehlte ihnen noch viel vom echten sittlichen Werthe. Wurden solche gefoltert, bei welchen man fälschlich Gold vermuthete, so waren sie vielleicht einer geheimen Liebe und Begierde nach irdischem Gute schuldig; wo nicht, so war

das Bestehen der Folter ein Bekenntniß für die heilige Armuth Christi. Viele wurden von Hungersnoth gedrückt; tödtete sie der Hunger, so waren sie den Übeln dieser Welt für immer entrückt; überstanden sie die Noth, so mochten sie aus ihren Leiden die Lehre sich abnehmen, daß sie zur Mäßigkeit und zum Fasten verpflichtet seien. Aber viele Christen wurden sogar getödtet? Der Tod ist, sei es in dieser oder jener Gestalt, das Loos Aller; der ihn überstand, hat ihn für immer überstanden; der ihn noch zu erwarten hat, muß seiner in allen Gestalten gewärtig sein. Etwas Schlimmes ist der Tod nur für Jenen, der böse gelebt hat; nicht der Tod, sondern was auf ihn folgt, ist schrecklich. Auch das darf Niemand entsetzen, daß Manche nach dem Tode nicht einmal ein Grab fanden; die Leiche wurde hiedurch nicht der Obsorge Gottes entfremdet, der einst alle Körper auferwecken wird; sie konnte nicht von der Erde verstoßen werden. Ein heidnischer Dichter sang: Coelo tegitur qui non habet urnam. Die Ehren, die man den irdischen Überresten erweist, sind mehr zum Troste der Überlebenden als der Verstorbenen; Lazarus ward in keinem marmornen Grabmale beigesetzt, aber seine Seele von den Engeln in den Schooß Abraham's getragen. Die Gefangenschaft wäre dann ein trauriges Loos, wenn man an einen Ort abgeführt werden könnte, wo Gott nicht zu finden ist; Daniel und andere Propheten erfuhren als Gefangene den Trost Gottes; Jonas war selbst im Bauche des Wallfisches von Gott nicht verlassen. Mögen die Heiden, die dessen spotten, an Arion sich erinnern; von Menschen in's Meer gestürzt, ward er von einem Delphin auf den Rücken genommen und an's Land gerettet. Die Heiden mögen den gefangenen Heiligen der Christen ihren mit Recht bewundernswerthen M. Attilius Regulus entgegenstellen. Aber mögen sie dabei sich der Erwägung nicht entschlagen, daß die Götter einen Mann, der den bei ihnen geschwornen Eid so heilig hielt, nicht zu retten vermochten. Oder, hatten sie ihm ein seliges Leben im Jenseits bestimmt? Wenn aber die heidnischen Götter erst im Jenseits lohnen und beglücken, was klagt man die Christen als Ursache der zeitlichen Zerrüttungen des römischen Reiches an? Oder war Regulus nach stoischer Auffassung mitten in seinen Peinen durch seinen erhabenen Muth selig? Dann müßten ja alle Römer das gleiche Loos wünschen. Zugleich möge aber aus dem vielbewunderten Beispiele des Regulus einleuchten, daß auch für die

Christen die harten Verfolgungen, von welchen sie betroffen werden, keine Schmach seien. Ebenso wenig konnte es frommen Jungfrauen zur Schmach gereichen, daß sie gegen ihren Willen von rohen Verfolgern geschändet wurden; der Körper kann nur durch die Stimmungen der ihm einwohnenden Seele geheiliget oder entheiliget werden. Überhaupt erwächst der christlichen Religion kein Vorwurf daraus, daß sie die schweren Leiden der Zeit von ihren Bekennern nicht abwälzen konnte; denn die Christen sehen ja nicht die Erde, sondern den Himmel als ihr Vaterland an.

§. 111.

Auch die Guten und Gerechten sind vermöge der Gebrechlichkeit und Versuchlichkeit ihrer menschlichen Natur beständigen Gefahren sündhafter Verfehlungen ausgesetzt — bemerkt Augustinus [1]) —, zum mindesten in geringeren Dingen; sie bedürfen demnach auch beständiger Mahnungen, Prüfungen und Züchtigungen zur Weckung, Belebung und Förderung ihres sittlichen Eifers und ihrer schuldigen Bußgesinnung. Wie aber — ruft Salvianus aus [2]) —, wenn wir Christen nicht bloß fehlende Menschen, sondern mit den gröbsten Lastern behaftet sind, dürfen wir da noch klagen über die schweren Verhängnisse, welche auf dem römischen Reiche lasten, oder uns gar so weit vergessen, daß wir klagen, Gott hätte unser vergessen, und es gebe keine Vorsehung? Eine solche frevle Behauptung hat selbst in den heidnischen Philosophenschulen außer Epikur Niemand vorzubringen gewagt; Pythagoras, Plato, die Stoiker lehren einstimmig das Gegentheil. Wir Christen klagen allgemein über das Ungemach, welches Gothen, Hunnen, Vandalen über uns gebracht; wir bemerken aber nicht, daß die durch uns selbst verursachte sittliche Verwüstung und Verrottung unserer Zustände ein weit schlimmeres Übel ist, als jene Übel, welche von den schlimm hausenden Barbaren über uns gebracht worden sind. Man klagt über die Roheiten, Gewaltthätigkeiten und Zügellosigkeiten der heidnischen Barbaren; sind wir Christen besser und gesitteter, als diese fremden Horden? Ist nicht der Schmutz der hunnischen Unzucht unter den Christen

---

[1]) Civ. Dei XXII, c. 23.

[2]) De gubernatione mundi Libri VIII.

allgemein verbreitet? Sind bloß die Gothen gewaltthätig und räuberisch, sind es nicht auch die römischen Steuerbeamten? Sind bloß die Franken trügerisch und verlogen, sind es nicht auch wir römische und gallische Christen? Wem gereichen die Fehler zur größeren Schmach, uns Christen oder jenen Heiden? Die ganze römische Nation ist entartet und sittlich entkräftet; die rohen Vandalen wendeten sich mit Eckel von den feilen Lüsten ab, welche sich ihnen in den eroberten und erstürmten Städten des Reiches anboten. Wir haben es erlebt, daß arme, bis auf's Blut von den Steuerbeamten ausgesogene Coloni aus dem römischen Gebiete zu den Franken und Bagauden flüchteten, weil sie bei rohen Heiden mehr Menschlichkeit und Erbarmen, Gerechtigkeit und Billigkeit vermutheten, als sie im christlichen römischen Reiche fanden! Güte und Rechtschaffenheit gehören zu den Ausnahmen, Lasterhaftigkeit, Verdorbenheit, sittliche Verkommenheit sind Regel. Wundern wir uns demnach nicht, daß Gott so schwere Heimsuchungen über uns kommen läßt! — So viel im Auszuge aus der Mahn- und Strafrede des massilischen Priesters, „des Jeremias des 5ten Jahrhunderts der christlichen Ära“, an die Christen seiner Zeit.

§. 112.

An dieser Stelle sind auch noch die letzten fünf Reden Theodoret's über die Vorsehung [1]) zu erwähnen, welche gleichfalls eine Theodicee der religiös-moralischen Ordnung in der Menschenwelt enthalten. In welcher Weise dieselbe durchgeführt werde, läßt sich aus den Materien entnehmen, welche in diesen Reden abgehandelt werden. Es wird gesprochen von Armuth und Reichthum, Herrschaft und Dienstbarkeit, und rücksichtlich des letzteren mit besonderer Ausführlichkeit gezeigt, daß es durchaus nicht das Schlimmste sei, unter dem Drucke einer harten und ungerechten Herrschaft zu leben. Überhaupt sei der volle Lohn der Tugend nicht in diesem Leben, sondern im zukünftigen zu suchen — ein Thema, wodurch Theodoret auf eine umständlichere Darlegung der christlichen Auferstehungslehre geführt wird. Schließlich handelt Theodoret noch von der Universalität der göttlichen Sorge für die Menschen und

[1]) De providentia, Orat. VI—X. Opp. Tom. IV, p. 377—460.

von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, der für Juden und Heiden als Erlöser gekommen ist.

§. 113.

Die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele wurde, wie Eusebius [1]) hervorhebt, von den neuplatonischen Philosophen der späteren Zeiten gegen die Aristoteliker und Stoiker vertheidiget. Eusebius hebt mehrere hieher bezügliche Stellen aus Attikus, Plotinus, Porphyrius, Longinus aus, auf welche bereits oben [2]) vorübergehend hingedeutet worden ist. Longinus tadelt die stoische Lehre von der Körperlichkeit der Seele, Plotinus widmet ihr eine ausführliche Erklärung. Die Seele muß als Substanz, und zwar als geistige Substanz gedacht werden — sucht Plotinus den Stoikern gegenüber zu beweisen. Ist sie ein Körper, so ist sie gleich allen Körpern theilbar, weil jeder Körper etwas Zusammengesetztes ist. Die Stoiker wollen sie nicht für einen Körper nach Art der uns bekannten, sondern für einen Körper anderer Art gehalten wissen. Wie soll nun dieser beschaffen sein? Sein Eigenthümliches soll sein, das Leben aus sich selbst zu haben. Soll dieses aus dem Zusammensein seiner Theile resultiren oder jedem derselben für sich zukommen, oder nur einem einzelnen aus ihnen eigen sein? Im letzteren Falle wäre dieser einzelne Theil die Seele. Aber wie ist es denkbar, daß ein Körper das Leben aus sich selbst habe? Wasser, Feuer, Luft, Erde, die einzigen vier Arten von Körpern, die es gibt, sind an sich unlebendig; haben sie Leben, so kann dasselbe nur ein Adventitium sein. Dasselbe müßte von jeder anderen Körperart, wenn es eine solche außer den vier genannten noch gäbe, gesagt werden. Was keinem einzelnen Körper aus jenen mehreren, welche zusammen die Seele ausmachen, zukommt, kann auch in ihnen allen zusammen nicht vorhanden sein. Wie sollte überhaupt aus etwas Intelligenzlosem eine Intelligenz generirt werden können? Würde sie aber aus einer gewissen eigenartigen Mischung jener Seelentheile generirt, so wäre sie, und nicht jene Mischung, die Seele. Ist doch überhaupt, wie die Stoiker selber behaupten, das

---

[1]) Praepar. evang., XV, capp. 9—11 u. 20—22.

[2]) Siehe oben S. 323 ff.

Vorhandensein eines Geistes, einer Intelligenz, die nothwendige Voraussetzung des Vorhandenseins irgendwelcher Körper; denn der zur Materie hinzutretende Verstand muß nach stoïscher Lehre die Materie zum Körper gestalten. Die Seele müßte als körperliche aus Theilen zusammengesetzt sein; diese Theile geben aber keine vollkommene Einheit, constituiren kein einfaches Wesen, wie die Seele doch sein muß, da sie als ganze Subject der Empfindung und sonstiger Passionen und Actionen ist. Ferner müßte sie als Körper, auch als einfacher Körper, aus Materie und Form bestehen, und als das Lebengebende müßte die Form genommen werden. Hier würde es sich nun fragen: Constituirt die Form allein Wesen und Natur der Seele? Dann ist ja die Seele unkörperlich. Ist aber die Form eine bloße Affection der Materie, so fragt es sich, woher die Materie diese Affection empfangen habe? Doch nicht von einem Körper, wenigstens nicht zunächst und zuhöchst; weil bei jedem Körper, dem ein solches Vermögen der Formertheilung zugeschrieben wird, auf's Neue die Frage erwachen würde, woher er Form und Leben habe, und so in's Unendliche fort. So muß also nothwendig ein rein Geistiges, mithin eben Dasjenige, was die Stoiker nicht denkbar finden, die erste Ursache von Allem sein. Wenn Gott ein Geist ist, so sind geistige Wesen möglich, und es ist nicht einzusehen, warum nicht auch die Seele geistig sollte sein können. Dieß geben die Stoiker nominell wol zu; auch sie nennen die Seele ein Ding, das gewissermaaßen geistig ist. Was soll jedoch dieser beschränkende Zusatz: „gewissermaaßen" (πῶς) bedeuten? Jedenfalls doch nicht so viel, daß die der Seele zugestandene Geistigkeit wieder zurückgenommen würde? Also ist er überflüssig; denn was geistig ist, kann nicht körperlich sein, so wenig als umgekehrt der Körper Geist sein kann. Die einem Körper zuzuschreibenden Eigenschaften von Kälte oder Wärme, Schwere oder Leichtigkeit, Farbe u. s. w. fallen ja beim Geiste weg, mithin fehlt ihm Dasjenige, woran wir den Körper als Körper erkennen und empfinden. Der Körper wirkt auf eine bestimmte determinirte Art, welche eine entgegengesetzte Wirkungsart ausschließt; der kalte Körper kann nicht Wärme, der warme Körper nicht Kälte verbreiten. Die Seele hingegen ist entgegengesetzter Thätigkeiten fähig, kann aus einem und demselben Dinge Verschiedenes machen, und Vieles zugleich wirken. Namentlich mit der Natur eines einfachen Körpers ist dieß geradezu

unverträglich, da er nur auf Eine Weise disponirt sein kann. Wäre die Seele nichts vom Körper Verschiedenes, so ließe sich das Wachsthum der Körper nicht erklären; denn der Körper als solcher hat keine Kraft, sich selber noch Etwas beizulegen; Wachsthum und Vergrößerung geschieht in Kraft der im Körper wirkenden Seele. Wäre die Seele selber körperlich, so müßte durch Zunahme des Körpers auch sie zunehmen. Soll das ihr Zuwachsende gleichfalls Seele sein oder nicht? Ist es Seele, woher kommt es, und wie kommt es zur Seele hinzu? Ist es nicht Seele, wie kann es die Seele in sich aufnehmen und mit ihm Ein Ganzes werden? Wenn die Seele wachsen, also quantitativ sich ändern und dennoch dieselbe bleiben soll, so muß ihr Wesen nicht in der Quantität, sondern in der Qualität beruhen; dann ist sie aber als ganze in jedem der verschiedenen Theile des Leibes, während ein Körper nicht an verschiedenen Orten zugleich sein kann. Ist die Seele etwas Körperliches, so läßt sich der Act der Empfindung nicht erklären. Das Mannigfaltige der Sinnesempfindung muß in der Einheit eines immateriellen Wahrnehmungscentrums zusammengefaßt sein, weil es sonst nicht als Ganzes appercipirt werden könnte. Wäre das Appercipirende etwas Körperliches, so müßte das appercipirte Bild jedes einzelnen Dinges bei der unendlichen Theilbarkeit des empfindungsfähigen Körperlichen sich in's Unendliche vervielfältigen. Ferner müßten die Impressionen auf die Wahrnehmungskraft entweder spurlos vorübergehen, wie ein Streich in's Wasser, oder sie müßten, wenn sie hafteten und in die Seele wie in ein Wachs eingegraben würden, durch nachfolgende Impressionen wieder ausgelöscht werden. Gedächtniß und Erinnerung wäre also unter Voraussetzung der Körperlichkeit der Seele nicht erklärbar. Die Schmerzempfindung hat nicht das leidende Körperglied, sondern die Seele zum Subjecte. Die Stoiker geben dieß wol relativ zu, weil es sich nicht läugnen läßt, erklären aber die Verpflanzung der Schmerzempfindung aus dem leidenden Theile in die Seele auf die allersonderbarste Art. Sie behaupten nämlich gegen allen gesunden Verstand, der afficirte Körpertheil empfinde zuerst kraft des in ihm präsenten Theiles des Lebensgeistes den Schmerz; er theile diese Empfindung einem nächsten Körpertheile mit, dieser einem dritten u. s. f., bis der Schmerz in die Seele, die selber auch Körper ist, geleitet sei. So ist also eine unabsehbare Reihe von Trägern der Schmerz-

empfindung, also auch der Schmerz selber unzähligemale vorhanden, bis er zur Apperception der Seele gelangt. Welche Ungeheuerlichkeit! — Endlich beweist Plotinus auch noch ausführlich, daß der stoische Sensualismus das übersinnliche Erkennen und die Moral im Principe aufhebe [1]).

So viel über den Stoicismus. Nunmehr die neuplatonische Widerlegung der peripatetischen Ansicht über die menschliche Seele. Attikus klagt, daß kein anderer Philosoph in einen so directen Widerspruch zur erhabenen Lehre Plato's von der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele sich gesetzt habe, wie Aristoteles. Die Seele ist ihm zwar nichts Körperliches, nicht Luft oder Feuer, gleichwol läugnet er aber auch wieder die geistige Natur derselben, wenn er ihr das Vermögen der Selbstbewegung abspricht; denn die sogenannten Seelenthätigkeiten sind ihm nicht Acte und Bewegungen der Seele, sondern des Menschen. Woraus soll man die Geistigkeit der Seele erschließen können, wenn man ihr das Vermögen der Selbstbewegung abspricht, und wenn man nicht zugeben will, daß Deliberation, Nachdenken, Meinen, Erinnern, Ratiociniren keine der Seele als solcher angehörige Functionen seien? Die Seele soll etwas ganz Unbewegtes sein; Dikäarchus hat consequenter Weise dieses aristotelische *ἀκίνητον* als etwas Überflüssiges ganz beseitiget, und auch die Unsterblichkeit der Seele förmlich geläugnet. Aber Aristoteles hat ja neben der *ψυχή* auch noch einen *νοῦς* im Menschen anerkannt; was man jedoch unter diesem göttlichen *νοῦς* im Menschen zu verstehen habe, läßt Aristoteles im Dunklen; er liebt es, wenn er darüber spricht, nach Sepienart lauter Trübung und Dunkelheit um sich zu verbreiten, so daß man ihn nicht zu fassen vermag. Zudem ist es falsch, den Geist von der Seele in solcher Weise abzutrennen, wie Aristoteles es versucht; Plato hält die sachliche Trennung Beider für etwas Unmögliches.

In diesem Sinne erklärt sich Plotinus auch im Besonderen gegen die aristotelische Auffassung der Seele als der Entelechie des Leibes, wonach die Seele für den Leib dasselbe bedeuten soll, was in seiner Art z. B. die Form für eine Erzstatue bedeutet. Demgemäß müßte bei einer Theilung des Leibes oder bei Ablösung gewisser Glieder des Leibes auch eine Theilung der Seele stattaben,

[1]) Vgl. hierüber auch Origenes Princip. I, 1. n. 7.

weil jedem Theile Etwas von der Form des Ganzen inhärirt. Die Seele wäre dem Leibe so angewachsen, daß eine Entrückung der Seele im Traume und Gesichte nicht möglich wäre. Ebenso wenig könnte es im Menschen einen Widerstreit zwischen Vernunft und Begierde geben; ein vernünftiges Denken wäre überhaupt gar nicht möglich, sondern bloß ein bildliches Vorstellen statthaft. Und selbst diese bildlichen Vorstellungen könnten der Seele nur kraft ihrer Vereinigung mit dem Körper eigen bleiben, vom Körper getrennt könnte sie dieselben nicht weiter mehr in sich behalten. Vermöge dieses ihres Haftens am Leibe könnte sie Nichts, was außer dem Leibe ist, Speise, Trank, oder sonst irgend Etwas, begehren, weil sie ganz nur darin aufgienge, Form des Leibes zu sein. Auf diese Undenkbarkeiten führt also der Begriff der Seele, zunächst der Sinnenseele als einer Entelechie des Leibes. Denn daß die davon etwa zu unterscheidende Geistseele nicht Entelechie des Leibes sein könne, ist aus dem Gesagten schon hinlänglich klar. Aber nicht einmal die vegetative Seele kann als Entelechie aufgefaßt werden. Dieß läßt sich an den Pflanzen zeigen. Das Princip der Pflanze ist in der Wurzel; und bekanntlich setzen viele ausgewachsene Pflanzen nur in den unteren Theilen neue Triebe an. Im letzteren Falle hat sich also die Seele augenscheinlich in einen bestimmten Theil der Pflanze zurückgezogen, während sie als Entelechie gleichmäßig durch das ganze Gewächs verbreitet sein müßte. Kann sich die Seele auf einen bestimmten Theil des Gewächses zurückziehen, warum sollte sie sich nicht ganz vom Gewächse abtrennen lassen und gesondert existiren können? Das Wesen der Seele besteht also nicht darin, Entelechie des beseelten Körpers zu sein, sondern darin, Substanz zu sein. Nur die Seele ist wahrhaft Substanz, das Körperliche als solches ist, da die Materie im steten Zuflusse und Abflusse begriffen ist, stets nur im Zustande des Werdens, niemals ein wahrhaft Seiendes. — Daraus folgt nun freilich, daß nur die Seele der wahre Mensch sei — eine Ansicht, deren Consequenzen für die Auferstehungslehre in den bereits erwähnten origenistischen Streitigkeiten frühzeitig an den Tag traten; daher sie auch fort und fort, noch in der mittelalterlichen Theologie, so oft sie auftauchte, immer wieder abgewiesen wurde. Den Neuplatonikern hatte sie als dienlichste Stütze der Unsterblichkeitslehre geschienen; die Seele sei ihrem Wesen nach unsterblich, weil sie, über den Wechsel und

Wandel der vergänglichen Sinnendinge erhaben, wahrhaftes, in sich beharrendes Sein habe, und hierin Demjenigen ähnlich sei, der im eigentlichsten Sinne ist. Die Gottähnlichkeit der menschlichen Seele — bemerkt Porphyrius [1]) — ist der eigentlichste und wahrste Grund, auf welchen im Geiste der platonischen Weisheit die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele zu stützen ist. Ist die Seele gottähnlich, so muß sie auch unsterblich sein, wie Gott, da ihr gottähnliches Wirken auch ein gottähnliches Wesen, eine gottähnliche, mithin unsterbliche Natur der Seele voraussetzt.

§. 114.

Plato hatte den wesenhaften Unterschied zwischen Gott und den Seelen im Unbestimmten gelassen, und die Neuplatoniker hatten alles Geistige und Seelische geradezu für eine göttliche Emanation erklärt. Dieß war denn auch Ursache, daß das christliche Denken sich mit den platonischen Vorstellungen über die menschliche Seele, und mit den aus diesen Vorstellungen geschöpften Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele nicht zufrieden zu geben vermochte. Demgemäß eröffnet bereits Justinus M. eine Polemik gegen die platonische Unsterblichkeitslehre [2]), und bestreitet namentlich die Folgerungen, die Plato daraus zieht, daß die Seele sich selbst bewege, also aus sich selbst lebe, durch sich selbst ein Lebendiges sei. Dieses Argument, bemerkt Justinus, beweist nur so viel, daß die Seele, so lange sie ist, auch ein Lebendiges sei, aber nicht, daß sie immer sein und immer leben werde. Es ist etwas Anderes, Leben haben, und wieder etwas Anderes, das Leben sein; die Seele ist ein Lebendiges, aber nicht, weil sie das Leben ist, sondern weil sie des Lebens theilhaft ist. Das Leben in Person ist nur Gott selber; die Seele hat ihr Leben nur in Kraft des göttlichen Willens, der es ihr auch wieder nehmen kann. Man sieht, es ist die christliche Creationsidee, deren Berücksichtigung der von Justinus redend eingeführte christliche Weise in der platonischen Vorstellungsweise vermißt. Justin sagt ausdrücklich, man dürfe die Seele nicht für etwas ihrer Natur nach Unsterbliches halten; wäre sie unsterblich,

---

[1]) Ep. ad Boethum bei Euseb. Praep. evang., XI, c. 20.

[2]) Dial. c. Tryph., c. 4—6.

so müßte sie auch ungezeugt (ungeschaffen) sein, wie einige Platoniker in der That annähmen. Diese angebliche Ungezeugtheit stimmt übrigens — bemerkt der von Justin redend eingeführte Greis — auch nicht einmal mit anderweitigen Vorstellungen Plato's zusammen. Wären die Seelen ungezeugt, so würden sie weder sündigen, noch in Thorheit versinken; sie würden nicht in Schweine, Hunde, Schlangen wandern müssen, sie wären über allen Zwang und alle Vergewaltigung erhaben.

Betrachtet man die Stelle näher[1]), in welcher Justin der Seele die natürliche Unsterblichkeit als nothwendige Wesenseigenschaft abspricht, so sieht man sich im Unklaren, was er unter dem *ζωτικὸν πνεῦμα*, welches der Seele (*ψυχή*) Unsterblichkeit verleihen soll, sich gedacht habe[2]); ob eine Qualität, oder etwas Reelles, in welches die *ψυχή* aufgenommen wurde, um von ihm seine Form zu haben, gleichwie der Leib die Seele zur Form hat? Wenn letztere Deutung die richtige sein soll, so beweist Justin eigentlich nur die Unvergänglichkeit der Seele, ohne über das Fortbestehen oder Nichtfortbestehen des *πνεῦμα* irgend Etwas zu sagen. Man wird also annehmen müssen, daß *πνεῦμα* die distinctive Qualität der menschlichen Seele im Unterschiede von der thierischen zu bedeuten habe, *eine* Qualität, deren Hinwegnahme die Menschenseele nicht bloß ihrer specifischen Eigenheit und Menschlichkeit, sondern des Seins selber berauben würde. Dieß klingt nun ganz anders, als Tatian's Ansicht, welcher das Pneumatische[3]) als eine verlierbare Qualität der menschlichen Seele betrachtet, und augenscheinlich die actuelle Gottähnlichkeit der vom heiligen Geiste erleuchteten Seele mit der potentiellen Gottähnlichkeit der nach Gottes Ebenbilde erschaffenen Menschenseele verwechselt.

Der Identification des dem Menschen eingeschaffenen Pneumatischen mit der Heiligung der Seele durch den göttlichen Geist ist bei Clemens Alexandrinus auf das Entschiedenste begegnet, welcher ausdrücklich die vernünftige Anlage im Menschen von der durch den göttlichen Geist der gläubigen Seele ertheilten Signatur unter-

---

[1]) Dial. c. Tryph., c. 6.

[2]) In seiner Schrift De Resurrectione drückt sich Justin folgendermaaßen aus: *Οἶκος γὰρ τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος.*

[3]) Contr. Graec., c. 13.

Wandel der vergänglichen Sinnendinge erhaben, wahrhaftes, in sich beharrendes Sein habe, und hierin Demjenigen ähnlich sei, der im eigentlichsten Sinne ist. Die Gottähnlichkeit der menschlichen Seele — bemerkt Porphyrius [1]) — ist der eigentlichste und wahrste Grund, auf welchen im Geiste der platonischen Weisheit die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele zu stützen ist. Ist die Seele gottähnlich, so muß sie auch unsterblich sein, wie Gott, da ihr gottähnliches Wirken auch ein gottähnliches Wesen, eine gottähnliche, mithin unsterbliche Natur der Seele voraussetzt.

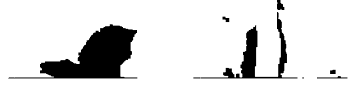
§. 114.

Plato hatte den wesenhaften Unterschied zwischen Gott und den Seelen im Unbestimmten gelassen, und die Neuplatoniker hatten alles Geistige und Seelische geradezu für eine göttliche Emanation erklärt. Dieß war denn auch Ursache, daß das christliche Denken sich mit den platonischen Vorstellungen über die menschliche Seele, und mit den aus diesen Vorstellungen geschöpften Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele nicht zufrieden zu geben vermochte. Demgemäß eröffnet bereits Justinus M. eine Polemik gegen die platonische Unsterblichkeitslehre [2]), und bestreitet namentlich die Folgerungen, die Plato daraus zieht, daß die Seele sich selbst bewege, also aus sich selbst lebe, durch sich selbst ein Lebendiges sei. Dieses Argument, bemerkt Justinus, beweist nur so viel, daß die Seele, so lange sie ist, auch ein Lebendiges sei, aber nicht, daß sie immer sein und immer leben werde. Es ist etwas Anderes, Leben haben, und wieder etwas Anderes, das Leben sein; die Seele ist ein Lebendiges, aber nicht, weil sie das Leben ist, sondern weil sie des Lebens theilhaft ist. Das Leben in Person ist nur Gott selber; die Seele hat ihr Leben nur in Kraft des göttlichen Willens, der es ihr auch wieder nehmen kann. Man sieht, es ist die christliche Creationsidee, deren Berücksichtigung der von Justinus redend eingeführte christliche Weise in der platonischen Vorstellungsweise vermißt. Justin sagt ausdrücklich, man dürfe die Seele nicht für etwas ihrer Natur nach Unsterbliches halten; wäre sie unsterblich,

---

[1]) Ep. ad Boethum bei Euseb. Praep. evang., XI, c. 20.

[2]) Dial. c. Tryph., c. 4—6.



so müßte sie auch ungezeugt (ungeschaffen) sein, wie einige Platoniker in der That annähmen. Diese angebliche Ungezeugtheit stimmt übrigens — bemerkt der von Justin redend eingeführte Greis — auch nicht einmal mit anderweitigen Vorstellungen Plato's zusammen. Wären die Seelen ungezeugt, so würden sie weder sündigen, noch in Thorheit versinken; sie würden nicht in Schweine, Hunde, Schlangen wandern müssen, sie wären über allen Zwang und alle Vergewaltigung erhaben.

Betrachtet man die Stelle näher [1]), in welcher Justin der Seele die natürliche Unsterblichkeit als nothwendige Wesenseigenschaft abspricht, so sieht man sich im Unklaren, was er unter dem *ζωτικὸν πνεῦμα*, welches der Seele (*ψυχή*) Unsterblichkeit verleihen soll, sich gedacht habe [2]); ob eine Qualität, oder etwas Reelles, in welches die *ψυχή* aufgenommen wurde, um von ihm seine Form zu haben, gleichwie der Leib die Seele zur Form hat? Wenn letztere Deutung die richtige sein soll, so beweist Justin eigentlich nur die Unvergänglichkeit der Seele, ohne über das Fortbestehen oder Nichtfortbestehen des *πνεῦμα* irgend Etwas zu sagen. Man wird also annehmen müssen, daß *πνεῦμα* die distinctive Qualität der menschlichen Seele im Unterschiede von der thierischen zu bedeuten habe, eine Qualität, deren Hinwegnahme die Menschenseele nicht bloß ihrer specifischen Eigenheit und Menschlichkeit, sondern des Seins selber berauben würde. Dieß klingt nun ganz anders, als Tatian's Ansicht, welcher das Pneumatische [3]) als eine verlierbare Qualität der menschlichen Seele betrachtet, und augenscheinlich die actuelle Gottähnlichkeit der vom heiligen Geiste erleuchteten Seele mit der potentiellen Gottähnlichkeit der nach Gottes Ebenbilde erschaffenen Menschenseele verwechselt.

Der Identification des dem Menschen eingeschaffenen Pneumatischen mit der Heiligung der Seele durch den göttlichen Geist ist bei Clemens Alexandrinus auf das Entschiedenste begegnet, welcher ausdrücklich die vernünftige Anlage im Menschen von der durch den göttlichen Geist der gläubigen Seele ertheilten Signatur unter-

[1]) Dial. c. Tryph., c. 6.

[2]) In seiner Schrift De Resurrectione drückt sich Justin folgendermaaßen aus: *Οἶκος γὰρ τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος.*

[3]) Contr. Graec. c. 13.

scheidet [1]). Die Seele selber besteht ihm aus einer Mehrheit von Vermögen, deren oberstes (ἡγεμονικόν) eben die vernünftige Anlage ist; dieser ordnet sich der Lebenshauch unter, in dessen Kraft das leibliche Gebilde sich als Lebendiges darstellt, ferner die Zeugungskraft, das Sprachvermögen und die fünf Sinne. Diese neun Vermögen bilden zusammt der erwähnten göttlichen Signatur der Menschenseele eine Dekas im Menschen, die aber augenscheinli[illegible] nur Ein Ganzes constituirt und die Eine, dem leiblichen Gebil[illegible] des Menschen einwohnende Seele ausmacht [2]). Wollte man [illegible] σωματικὴ ψυχή, von welcher Clemens zuweilen spricht [3]), für [illegible] zweite ψυχή neben dem ἡγεμονικόν ausgeben, so übersähe man [illegible] in der Entgegensetzung Beider nur ein sittlicher Widerstreit im i[illegible] Menschen gemeint sei, der in der Störung der rechten Wol[illegible] des Menschenwesens gegründet ist, und in Kraft der heiligen [illegible] die aus Gott ist, bewältiget und überwunden werden soll.

Die Erklärung, welche Origenes von dem Worte ψυ[illegible] weist schon darauf hin, daß er sie im Wesen mit dem [illegible] tisch setzt, und somit könnte, da er überdieß auch die Dreitheilung der Seele verwirft, kaum eine Frage sein [illegible] vernünftige Seele auch für das Formprincip des Leibe[illegible] er nicht selbst die Frage aufwürfe [5]), ob neben de[illegible]

---

[1]) Strom. VI, p. 808, ed. Potter.

[2]) Man vergleiche folgende Stelle, in welcher dem Cleme[illegible] und Beseelung des geschaffenen Menschengebildes [illegible] Eingießung der vernünftigen Geistnatur zusammen[illegible] γῆς μὲν τὸ σῶμα διαπλάττεσθαι λέγει ὁ Μωυσῆ[illegible] των σκῆνος · ψυχὴν δὲ τὴν λογικὴν ἄνωθεν ἐμπ[illegible] πρόσωπον. ἐνταῦθα γὰρ τὸ ἡγημονικὸν ἱδρῦσθα[illegible] τηρίων ἐπεισόδιον τῆς ψυχῆς ἐπὶ τοῦ πρωτο[illegible] Strom. V, p. 703.

[3]) Strom. VII, p. 880.

[4]) Videndum ergo est, ne forte, sicut di[illegible] ab eo, quod refrixerit mens a fervo[illegible] cipatione ψυχή, i. e. anima app[illegible] restituendi se in illum s[illegible] quibus omnibus vide[illegible] declinans effecta [illegible]

Seele nicht auch eine besondere Sinnen[illegible] [illegible] ffectionen der
men sei. Er bewegt aber diese Frage [illegible] ie Intelligenz
halb, damit die Vertreter einer von [illegible] tativen Leib-
erfahren, daß ihm die von ihnen [illegible] will Gregor
Gründe nicht unbekannt seien. [illegible] angewendet
Beachtung, weil sie aus der Schrift [illegible] daß sie besser
die bezüglichen Schriftstellen [1] sich [illegible] geistige Seele
sonderen Sinnenseele zurechtlegen [illegible] onne, welches
dem Leser anheim, für welche [illegible] eele hat mit
sich derselbe entscheiden wolle. [illegible] gemein, und
vor, daß er seine eigene [illegible] teren Lebens
tische hält, welche er, falls sie [illegible] enknatur der
Schrift nicht zu vereinbaren [illegible] eugten Seele,
will. Seine Meinung ist aber [illegible] die inneren
fangs (im präexistenten Zustande [illegible]
geistig war, so auch in Kraft [illegible] ma über die
Menschen das Seelische wieder [illegible] on Leib und
im jetzigen Leben durch sittliche [illegible] auch in die
werden soll, wozu das Vermögen [illegible] Geist und
das Pneumatische ihres Wesens [illegible] nicht neben-
Allerdings spricht Origenes [illegible] wäre. Es
denfalles zum ursprünglichen [illegible] ur Seele als
Seele hinzugekommenen [illegible] n; denn da
in der Schrift gemeint [illegible] um, den Leib
von Geist und Seele spricht [illegible] n, wobei das
daß diese Erklärung der [illegible] d. Auch ist es
hingestellt wird, indem [illegible] umfaßt sei, als
sein könne — das [illegible] gt und hält den
seren auch als Beseelten [illegible] vielmehr, wie das
Seele ausdeuten, [illegible] zu sein vermag. Sie
Erklärung von [illegible] ubstanz Eins mit dem
sich drängt sich [illegible] die den Geliebten fesselt.

---

1) Ad Sim[illegible] 19—2[illegible] [illegible] mus hominem ad imaginem et simili-
2) Nob[illegible] [illegible] m. I, p. 139—153.
Pr[illegible]
3) Be[illegible] [illegible]. 3.

der den Körper nur als Kerker des Geistes dachte, die Seele als plastisches Formprincip des Leibes zu erfassen geneigt sein konnte, da hiedurch eine Füreinandergehörigkeit Beider involvirt ist, die seinem Denken ganz gewiß fremd war! Zum Verständnisse jener Verschlechterung des ursprünglichen Wesens der Seele muß noch bemerkt werden, daß nach Origenes die Seele schon ursprünglich, bevor sie in den groben irdischen Körper gebannt wurde, beleibt war; die Vergröberung oder Verdunkelung dieses erkaltenden ätherischen Lichtleibes wird wol auch die Abhängigkeit der ψυχή von den sinnlichen Sollicitationen des ihr nachfolgend angethanen materiellen Leibes erklärlich machen müssen. Daher die Erwartung des Origenes, daß einst die Ätherhülle des Geistes selbst auch ganz Geist, und der jetzige Leib ganz ätherhaft und seelisch sein werde.

Athanasius [1]) erkennt in der Vernünftigkeit der Menschenseele den specifischen Charakter derselben im Unterschiede von der Thierseele, welche vernunftlos ist. Das Thier haftet am Gegenwärtigen und Sinnlichen, ohne Vermögen der Erhebung über dasselbe; der Mensch kann sich auch Abwesendes vergegenwärtigen, er kann sich über die sinnlichen Eindrücke gegenwärtiger Dinge erheben, und dieselben seiner Prüfung und Beurtheilung unterwerfen. Er geht in den Eindrücken äußerer Dinge nicht auf, wie das Thier, welches von denselben vollkommen beherrscht und geleitet wird; er vermag sich vielmehr unabhängig von denselben nach den Eingebungen seiner Vernunft zu bestimmen. Der Sinnenleib verhält sich mit seinen Organen zur Seele, wie die Lyra zum Musiker; wie der Musiker durch kunstgemäße Berührung der Saiten dem Instrumente wohlgeordnete Accorde und Melodieen entlockt, so stellen sich die Sinnesorgane des Leibes der Seele zur Verfügung, auf daß die Seele mittelst derselben sich orientire, und zu richtig gefaßten Entschlüssen sich bestimme. Die Seele greift in ihren höheren Thätigkeiten weit über die enge Sphäre des leiblich-irdischen Daseins hinaus; während der Körper ruht und schlummert, schweift die Seele in fernen Gegenden, verkehrt mit Abwesenden, und ahnt oder sieht nicht selten voraus, was den folgenden Tag sich begeben werde. Die Seele ist vermögend, den Gedanken eines unsterblichen Seins zu fassen, verachtet Martern und Tod im Begehren nach den Gütern

---

[1]) Contra gent., c. 31 ff.

eines höheren Daseins. Dieß beweist wol klar genug, daß die Seele ein vom sterblichen Körper verschiedenes und unsterbliches Wesen sei. Ihre Unsterblichkeit ergibt sich aus ihrem wesentlichen Unterschiede und Gegensatze zum Leibe, der seiner Natur nach sterblich ist. Der Leib hat sein Leben von der Seele, die ihn bewegt; ihr Abscheiden vom Leibe ist Ursache des Aufhörens seiner Bewegung, seines Lebens. Sie aber wird nicht vom Leibe bewegt und belebt, kann daher auch nach ihrem Abscheiden vom Leibe noch leben, und lebt auch dann noch wirklich, weil sie sich durch sich selbst bewegt und in dieser Bewegung ihrer selbst vom Körper unabhängig ist, daher in Absicht auf ihr Lebendigsein ihr Zusammensein mit dem Körper als ein zufälliger Umstand zu erachten ist. Hat sie denn doch auch schon während ihrer zeitlichen Vereinigung mit dem Leibe Momente genug, in welchen sie vom Körper ganz abgezogen ist, mit den Seligen und Engeln verkehrt; wird dieß nicht in weit vollkommenerem Maaße statt haben, wenn die Bande des Leibes vollkommen gelöst sind? Sie ist als eine unsterbliche von Gott durch den Logos geschaffen worden; kraft dessen, daß sie durch den Logos als eine unsterbliche geschaffen ist, hat sie das Vermögen, Unsterbliches und Unvergängliches zu fassen, und bekundet hiedurch ihre eigene unsterbliche und unvergängliche Natur. Im Gedanken ihrer Unsterblichkeit wird ihr unter himmlischer Erleuchtung durch den Logos ihr Beruf zur seligen Anschauung Gottes klar, nach dessen Bilde sie geschaffen ist.

Gregor von Nyssa [1]) definirt die Seele als eine geschöpfliche, denkfähige Substanz, welche dem organischen und empfindungsfähigen Leibe die Lebenskraft und die Fähigkeit der Sinneswahrnehmung verleiht, so lange als die Natur für diese Mittheilung und Verleihung empfänglich ist. Es ist eine und dieselbe Seele, welche zuerst mittelst des leiblichen Sinnesorganes die sinnlich wahrnehmbaren Beschaffenheiten der Dinge auffaßt, und sodann das Wahrgenommene denkend in sich verarbeitet, um es zu begreifen und zu beurtheilen, und den verborgenen Ursachen der sinnlichen Erscheinungen auf den Grund zu kommen. Dieser in jedem, irgend Etwas betrachtenden und untersuchenden Menschen vor sich gehende Verarbeitungsproceß beweist das Vorhandensein einer der menschlichen

[1]) De anima et resurrectione, Opp. Tom. III, p. 189—209.

Natur eingesenkten denkfähigen Wesenheit, welche das Sinnliche wahrnimmt und begreift. Der Denkproceß läßt sich ohne Herbeiziehung einer von der stofflichen Leiblichkeit verschiedenen geistigen Wesenheit nicht erklären. Man kann nicht etwa sagen, er mache sich von selber vermöge einer gewissen Einrichtung unseres Leibes, zufolge welcher sich die sinnlichen Eindrücke von selber verarbeiten und in vernünftige Gedanken umsetzen. Die denkende Verarbeitung der sinnlichen Wahrnehmungen ist einem künstlerischen Thun zu vergleichen, welches von natürlichen Vorgängen wesentlich verschieden ist; sie macht sich nicht von selber, sondern kommt durch das Aufgebot einer gewissen Energie zu Stande, welche der sinnlichen Natur als solcher nicht eigen ist. Sonst würden sich ja Kunstgegenstände in der Natur von selber erzeugen, das Erz von selber sich zur Statue formen u. s. w. Die Seele ist dem Gesagten zufolge übersinnlicher Natur, und demnach allen jenen Leidenheiten entrückt, welchen das materielle Gebilde, mit dem sie verwachsen ist, unterworfen werden kann; demnach kann die Auflösung des Körpers nicht auch zugleich die Auflösung der im ganzen Leibe verbreiteten, aber untheilbaren Seele nach sich ziehen. Gleichwie der Gedanke des Künstlers unversehrt bleibt, wenn auch das materielle Erzeugniß seines Gedankens destruirt wird, so bleibt die Seele unversehrt, wenn der Leib sich auflöst. Das θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν gehören nicht zum specifischen Wesen der Menschennatur, weil sie dem Menschen mit anderen empfindenden Wesen gemein sind. Zorn und Begierlichkeit müssen im Menschen nicht vorhanden sein; Moses war von diesen Leidenheiten der Menschennatur so rein, daß man gar keine Regungen derselben an ihm wahrnahm. Ähnlicher Weise, wie mit den genannten beiden Leidenheiten, verhält es sich mit jenen ihnen verwandten der Zaghaftigkeit und Kühnheit, Unlust und Lust, Furcht und Verachtung, welche alle nicht das Wesen der Seele constituiren, sondern gleichsam aus der Seele herausgewachsene Warzen sind. Fragt man, warum solche Excrescenzen in der Seele vorhanden sind, so ist zu antworten, daß sie an sich noch nichts Böses, vielmehr als Anlaß zu vielerlei Tugendübungen etwas Gutes sind. Ferner ist zu erwägen, daß der Mensch als Einheit aus Geist und Körper ohne jene Passionen und Kräfte, wie man sie nennen mag, nicht möglich war. Gleichwie die Thiere etwas Pflanzliches in sich haben müssen, weil ohnedem die empfindende Seele nicht mit der

Materie coalesciren kann, so muß der Mensch die Affectionen der empfindenden Thierseele potentiell in sich tragen, weil die Intelligenz nur durch Vermittelung der Sensitivität mit der vegetativen Leiblichkeit zu einem Ganzen coalesciren kann. Übrigens will Gregor den Ausdruck „Seele" bloß auf die menschliche Seele angewendet wissen; von den Pflanzen- und Thierseelen meint er, daß sie besser und richtiger „Lebenskräfte" genannt würden [1]). Die geistige Seele ist ein Ebenbild Gottes, vergleichbar dem Bilde der Sonne, welches in einem kleinen Stücke Glas sich abspiegelt; die Seele hat mit Gott die Intelligenz (*νοῦς*) und das Wort (*λόγος*) gemein, und macht sich in der Leidenschaftslosigkeit eines sittlich lauteren Lebens zu einem vollkommenen Gottesbilde. Die geistige Denknatur der *ψυχή* stellt im Hervorgange des Wortes aus der ungezeugten Seele, und in der Hervorstrahlung des *νοῦς* aus beiden, auch die inneren Verhältnisse des trinären Lebens Gottes dar [2]).

Was Gregor von Nyssa in seiner Schrift De anima über die einer exacten Fassung sich entziehende Art der Union von Leib und Seele im Menschen sagt [3]), findet sich fast wortgetreu auch in die Schrift des Nemesius De homine [4]) hinübergenommen. Geist und Körper werden nicht durch Fusion Eins; sie stehen auch nicht nebeneinander, so daß der Körper der Seele bloß beigelegt wäre. Es genügt aber auch nicht, das Verhältniß des Leibes zur Seele als ein Verhältniß des Äußeren zum Inneren zu bestimmen; denn da bleibt noch für die falsche platonische Bestimmung Raum, den Leib gewissermaaßen als das Kleid der Seele zu betrachten, wobei das Verhältniß Beider offenbar zu äußerlich gefaßt wird. Auch ist es weit richtiger, zu sagen, daß der Leib von der Seele umfaßt sei, als umgekehrt die Seele vom Leibe. Die Seele trägt und hält den Leib, ohne auf ihn beschränkt zu sein, indem sie vielmehr, wie das Sonnenlicht, mit ihren Gedanken aller Orten zu sein vermag. Sie ist ohne Corruption oder Mutation ihrer Substanz Eins mit dem Leibe, welcher sie fesselt, wie die Geliebte den Geliebten fesselt.

---

1) De opificio hominis, c. 15.

2) Oratio in verba Scripturae: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Opp. Tom. I, p. 139—153.

3) Opp. Tom. II, p. 110—113.

4) De homine, sive de anima, c. 3.

Damit soll die innigste Zusammengehörigkeit Beider, die Superiorität der Seele über den Leib, und die incorruptible Integrität des Geistigen und Körperlichen in der innigsten Verbindung Beider ausgedrückt werden. Der Leib hängt an der Seele, die Seele trägt ihn, sie sind Zwei in Einer Natur.

Das Bestreben, die Union Beider innigst zu fassen, führte in der mittelalterlichen Theologie zur entschiedenen Betonung der aristotelischen Bestimmung der Seele als des actus corporis — eine Auffassung, welche mittelbar wol auch schon in den hier gegebenen Ausführungen des Athanasius und Gregor von Nyssa [1]) enthalten ist, aber nicht so bestimmt hervorgekehrt wurde, wo es sich vornehmlich um Erweisung der Spiritualität und Unsterblichkeit der Seele handelte. Nachdem diese erwiesen waren, drängte sich die weitere Frage über das Unionsverhältniß von Leib und Seele in den Vordergrund, und es mag dieß Ursache gewesen sein, daß Philoponus geradezu die aristotelische Bestimmung des Verhältnisses beider als eines gegenseitigen Verhältnisses von Stoff und Form in den Vordergrund stellte. Er scheiterte aber gleich an der Frage, wie die suborbinirte Form zur nächst höheren, d. i. die pflanzliche zur animalischen und beide zur dritten höchsten, zur intellectiven, sich verhalten, und brachte nicht bloß drei Seelen, sondern auch drei Seelensubstanzen heraus — ein Irrthum, der mit seiner schon erwähnten irrigen und häretischen Ansicht in der Auferstehungslehre zusammenhängt. Indem er nämlich die vernünftige Seele von der sensitiven und vegetativen Seele in solcher Weise abtrennt, lößt er auch die Beziehungen, welche sie zu dem besonderen Leibe, der ihr hier auf Erden eigen ist, im Sinne der kirchlichen Auferstehungslehre haben muß. Die Pflanzenseele geht mit dem sinnefälligen Leibe zu Grunde, die Sinnenseele lebt in einem besonderen feineren Leibe nach dem Tode fort, um zu büßen oder gereiniget zu werden; die vernünftige Seele wird aufbewahrt, um mit einem aus einer neugeschaffenen, verklärten Substanz gebildeten Körper vereiniget zu werden.

---

[1]) So auch bei Basilius und Gregor von Nazianz.

§. 115.

Tertullian erklärt Eingangs seiner Schrift De anima, daß eine richtige und deutliche Erkenntniß des Wesens der Seele nur unter Voraussetzung der christlichen Offenbarungslehre möglich sei. Allerdings gibt es angeborne Überzeugungen, die besonders in bestimmten Momenten entschiedener hervorbrechen, und unwillkürlich sich Recht verschaffen; in einer solchen gehobenen Stimmung war Sokrates, welcher, den Schierlingsbecher in der Hand, über die Unsterblichkeit der Seele philosophirte. Aber die forschende und räsonnirende Philosophie hat die angebornen und unwillkürlichen Überzeugungen in jeder Weise entstellt, mißdeutet und verderbt, und je weitläufiger und mühsamer die Untersuchungen über das Wesen der Seele wurden, desto mehr verwirrte sich das Verständniß, so daß Heraklit erschöpft ausrufen konnte, es sei ihm, nachdem er es in jeder Weise versucht habe, nicht möglich gewesen, die richtigen Bestimmungen über das Wesen der Seele zu entdecken. Das Erste, was auf christlichem Standpuncte festgehalten werden muß, ist, daß die Seele dem Menschenkörper von Gott eingehaucht worden, also etwas vom Körper Verschiedenes ist. Ist die Seele dem Körper von Gott eingehaucht worden, so hat sie einen Anfang und ist etwas Geschaffenes; diese Grundwahrheit ist der platonischen Lehre von der Ungezeugtheit der Seele entgegenzustellen [1]). Darin aber hat Plato Recht, daß er die Seele als einartig nimmt, und nicht etwa den Geist von der Seele als etwas Besonderes unterscheidet. Das Leben der Seele ist ja selber ein Spirare, und das Spirare ist vivere; also sind anima und spiritus identisch. Ebenso wenig kann mens oder animus als etwas von der anima Verschiedenes angesehen werden. Die Seele ist einfach und untheilbar, aber nicht unkörperlich [2]), und hat

---

[1]) Nos, qui nihil Deo appendimus, hoc ipso animam longe infra Deum expendimus, quod natam eam agnoscimus, ac per hoc dilutioris divinitatis et exilioris felicitatis; ut flatum, non ut spiritum; et si immortalem, ut hoc sit divinitatis, tamen passibilem, ut hoc sit nativitatis. De anima, c. 24.

[2]) Diesen Irrthum, welchen Tertullian (De anima, c. 9) durch Berufung auf die Visionen einer montanistischen Seherin zu vertheidigen sucht, weist Augustinus zurück: De gen. ad lit., Lib. X. — Über Tertullian's Montanismus vgl. unten §. 149.

ihren Sitz vornehmlich im Herzen. Die Seele war ursprünglich nur reine Rationalität; das Vermögen der Begehrung und Verabscheuung haben sich als vom vernünftigen Begehren und Wollen verschiedene Vermögen erst in Folge der Sünde neben der rationalen Thätigkeit hervorgestellt. Die Seele nimmt durch den Körper das Sinnliche, durch den Geist (animus) Übersinnliches wahr. Die Sinne für trüglich ausgeben zu wollen, ist Widersinn. Das Sentire und Intelligere sind zwei voneinander unabtrennbare Thätigkeiten der Seele, auch im Wahrnehmen des Übersinnlichen: Quid erit sensus, nisi ejus rei, quae sentitur, intellectus? Die innige Zusammengehörigkeit Beider wurzelt in der Einheit von anima und animus, welchen das Sentire und Intelligere angehört. Vermöge des unzertrennlichen Ineinanderseins Beider muß man auch schon den Kindern ein Intelligere zuerkennen, welches natürlich ein sehr unmittelbares ist, wie denn Tertullian allenthalben der Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit des Erkennens das Wort redet.

Aus dem Gesagten stellt nun Tertullian folgende Definition der Seele zusammen: Definimus animam Dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam [1]), substantia simplicem, de suo sapientem, varie procedentem [2]), liberi arbitrii, per ingenia mutabilem, dominatricem, divinatricem, ex una redundantem. Diese letzte Bestimmung, die Ableitung aller Seelen aus der Seele Adam's, soll den Gegensatz zu den Irrlehren der Gnostiker ausdrücken, welche

---

[1]) Inter cetera, inquit (soror montanistica), ostensa est mihi anima corporaliter, et spiritus videbatur, sed non inanis et vacuae qualitatis, imo quae etiam teneri repromitteret, tenera et lucida et aërei coloris et forma per omnia humana. O. c., c. 9.

[2]) Insita sunt nobis omnium artium et aetatum semina; magisterque ex occulto Deus producit ingenia; ex seminibus scil. insitis et occultis per infantiam, quae sunt, et intellectus; ex his enim producuntur ingenia. Porro ut frugum seminibus una generis cujusque forma est, processus tamen varii; alia integro statu evadunt, alia etiam meliora respondent, alia degenerant pro conditione coeli et soli, pro ratione operis et curae, pro temporum eventu, pro licentia casuum: ita et animam licebit, semine uniformem, foetu multiformem; nam hic etiam de locis interest. Thebis hebetes et brutos nasci relatum est, Athenis sapiendi dicendique acutissimos; ubi penes Colytum pueri mense citius eloquuntur, praecoce lingua. De anima, c. 20.

wie Saturnin, Karpokrates, Appelles und die Valentinianer die Seelen vom Himmel in die Menschenkörper gesenkt werden ließen. Diese falsche Ansicht ist — bemerkt Tertullian — hinreichend widerlegt, wenn die Falschheit der platonischen Lehre von der Wiedererinnerung aufgewiesen wird. Und diese läßt sich leicht zeigen. Erstlich läßt sich die Möglichkeit eines Vergessens mit der Göttlichkeit, welche Plato der Seele vindicirt, nicht vereinbaren. Und angenommen, es sei so, daß die Seele vergesse, was sie vor ihrer Einsenkung in die Körper geschaut und gedacht, wie kommt sie zur Wiedererinnerung an das Vergessene? Wie vermag sie aus einer so großen Verlorenheit sich wieder so hoch zu erheben, wie Plato annimmt? Die Seele soll die ihr angebornen, d. h. die ihrem Denken natürlichen Ideen vergessen haben. Läßt sich dieß sagen? Zufällige Dinge kann man vergessen; aber, was der Seele so natürlich ist, wie die angebornen Ideen, kann unmöglich einer totalen Vergessenheit anheimfallen. Und so groß war diese Vergessenheit, daß in keinem Menschen bis auf Plato die Erinnerung an das Vergessene auflebte! Also, die Ansicht von einem himmlischen Ursprung der Seele ist schlechtweg aufzugeben; und da andererseits die Beseelung mit der Conception des Fötus zusammenfällt, so kann der Ursprung der Seele nur aus einer Traduction derselben aus dem elterlichen Leibe in das neugezeugte Gebilde erklärt werden.

Arnobius [1]) stimmt in Tertullian's Polemik gegen den vermeintlichen himmlischen Ursprung der Seelen ein, und widmet der platonischen Lehre von der Wiedererinnerung eine umständliche Widerlegung. Er geht aber weiter als Tertullian, und spricht der Seele eine ihr von Natur aus zukommende Unsterblichkeit ab; kein Anderer, als der Allmächtige, kann die Seelen bewahren, Niemand ihnen das Vermögen ewiger Fortdauer verleihen, als Derjenige, der allein unsterblich und immerfortdauernd durch keine Schranke der Zeit begränzt ist. Den Ursprung der Seelen zu erklären, will Arnobius sich nicht vermessen; nur so viel ist ihm gewiß, Gott der Vollkommenste und Beste könne nicht Urheber eines so elenden und gebrechlichen Dinges sein, als der Mensch ist. Die grauenhafte Masse von Verderbtheit und Lasterhaftigkeit, welche in der Menschenwelt sich findet, verbietet, eine göttliche Urheberschaft der menschlichen

---

[1]) Contra gent., Lib. II.

Seelen anzuerkennen; die geringe Zahl der Guten verschwindet unter der Menge der Bösen, wie einige Tropfen Süßwasser im salzigen Ocean.

Es genüge, in Kürze die Denkart des Arnobius charakterisirt zu haben, der als Catechumenus keine christliche Lehrauctorität, und zweifelsohne von gnostisch-manichäischen Denkeinflüssen beherrscht ist. Größere Berücksichtigung haben wir seinem Schüler Lactantius zu schenken, welcher die Lehren über Wesen und Unsterblichkeit der Seele einläßlich behandelt. Der Mensch ist — sagt Lactantius [1]) — nach seiner leiblichen Seite laut der Lehre der Physiker eine Mischung aus den vier Elementen; im Fleische ist das Erdhafte, im Blute das Feuchte, im Lebensgeiste das Luftartige, in der Lebenswärme das Feurige vertreten. Da aber das Blut vom Fleische, die Lebenswärme vom Lebensgeiste sich nicht trennen läßt, so besteht der Menschenleib eigentlich nur aus zwei Elementen, deren Ineinsbildung belebt ist durch die von Gott dem Menschengebilde eingehauchte Seele. In Kraft dieser Beseelung ist der Mensch eine lebendige Einheit der kosmischen Gegensätze von Himmel und Erde, Licht und Finsterniß, Leben und Tod; die Seele ist, weil ein Aushauch aus dem Lebensquell des Gottesgeistes, gleichsam aus dem Himmel; der Leib ist ein auflösliches Gebilde aus dem limus terrae. Gott verband diese Gegensätze, und wollte, daß sie im Menschen miteinander ringen sollten; auf daß entweder der ganze Mensch im Lichte sich kläre und ein unsterbliches Sein erringe, oder wenn die Seele den Gelüsten des Leibes sich hingibt, der Mensch dem Tode und ewiger Finsterniß anheimfalle, zur ewigen Qual und Strafe der Seele. Lactantius vertritt mit Entschiedenheit die Immaterialität, und im Zusammenhange damit auch die Ingenerabilität der Seele [2]); er behauptet die Verbreitung der Seele durch den ganzen Körper, und weist der anima das Herz, dem animus oder Geiste das Haupt als specifischen Sitz zu. Die Frage, ob animus oder anima sachlich dasselbe seien, erklärt er als eine höchst intricate, philosophisch kaum lösbare Frage [3]). Sofern es keine Empfindung ohne Leben, kein Leben ohne Empfindung gibt, möchte man wol nicht zweifeln, daß beide, animus und anima, eine und dieselbe Kraft seien. Aber man wird in dieser

---

[1]) Inst. div. II, 13.

[2]) De opificio, c. 19.

[3]) O. c., c. 18.

Ansicht wieder irre gemacht durch die Thatsache, daß bei unversehrtem Leben (anima) das Geisteslicht erlöschen kann, wie z. B. bei den Wahnsinnigen der Fall ist; und umgekehrt ist, während die anima in Schlaf und Betäubung sinkt, der Geist thätig. Wie dieß komme, ist unerklärlich; warum es so komme, läßt sich daraus erklären, daß der Geist stets ein Object seiner Thätigkeit haben muß. Ist es kein wirkliches, so muß es ein imaginäres sein, und ehe er irgend ein solches Object seiner Beschäftigung gefunden hat, kann der Mensch die Wohlthat des Schlummers nicht genießen. Wie die Bilder und Gedanken wirklicher Dinge den Menschen während des Tages rege erhalten und vor Versinken in Schlummer bewahren, so beschäftigen ihn im Schlafe imaginäre Vorstellungen so lebhaft, daß sein Schlummer nur gewaltsamer Weise gestört werden kann. Natürlicher Weise ist der Mensch im Schlummer mit lauter imaginären Bildern beschäftiget; Gott kann aber dem Geiste des Schlafenden auch reelle Bilder des Zukünftigen zeigen, und die Propheten schauten ihre übernatürlichen Gesichte zum Theile in Träumen, welche ihnen Gott gesendet [1]).

Seinem schon oben [2]) charakterisirten Standpuncte getreu, läßt Lactantius nur solche Beweise für die Unsterblichkeit der Seele gelten, welche aus der religiös-sittlichen Lebensanschauung des Christenthums geschöpft sind. Der Mensch hat die Anlage und Bestimmung, zur Anschauung Gottes zu gelangen und in dieser Anschauung selig zu sein; dieses höchste und absolute Ziel seiner geistigen Thätigkeit ist der menschlichen Seele in diesem zeitlichen Leben nicht erreichbar, also muß es ein ewiges Leben geben. Die Tugend, welche zur Bewahrung ihrer selbst das irdische Leben zu opfern bereit ist, wäre etwas Unnatürliches, wenn die Seele mit dem Leibe stürbe. Die Tugend heischt ihren Lohn, kann denselben aber erst dann ernten, wenn sie sich vollkommen bewährt hat; vollkommen bewährt ist der Mensch erst im letzten Augenblicke seines zeitlichen Daseins, mithin fällt die Belohnung der bewährten Tugend in's jenseitige Leben. Die Tugend ist ihrem Begriffe nach etwas Ewiges, weil sie nur durch ewige Dauer die Probe ihrer Unerschütterlichkeit und Lauter-

---

[1]) Über den Schlaf vgl. auch Tertullian De anima, c. 43—49.
[2]) Vgl. §. 76.

keit besteht; demnach muß auch die Seele, an der sie ist, immerfort dauern.

Diese Beweise — fährt Lactantius fort — sind überzeugender, als der metaphysische Beweis, welchen Plato aus dem Begriffe der Seele als eines sich durch sich bewegenden Wesens nimmt. Dieser weitgefaßte Begriff der Seele schließt auch die Thierseelen in sich, welche demzufolge gleichfalls unsterblich sein müßten. Allerdings fügt Plato noch Vieles von den besonderen Thätigkeiten, Fertigkeiten und Vorzügen der menschlichen Seele bei, um sein Argument zu verstärken, und die göttliche und himmlische Natur der Seele darzuthun; aber seine überfliegende, überschwengliche Auffassung der Seele rief berechtigten Widerspruch hervor, und so kam es, daß man den immerhin nicht ohne Geschick abgefaßten Einreden eines Dikäarch, Demokrit und Epikur gegen die Unsterblichkeit der Seele gleichfalls Beachtung schenkte, und Cicero, die Gründe dafür und dawider abwägend, die endgiltige Beantwortung der Frage dahingestellt sein ließ.

§. 116.

Augustinus entwickelt seine Ansichten über Wesen und Unsterblichkeit der Seele in den drei Schriften De quantitate animae, in den Soliloquiis und in dem Liber de immortalitate animae. Die Schrift De quantitate animae untersucht die Fragen: unde [1], quid [2], qualis, quanta sit anima? bleibt aber vornehmlich bei Erörterung des letzten Fragepunctes stehen, aus welchem auch ihre Überschrift geschöpft ist. Die Seele wird definirt als eine vernunftbegabte, zur Beherrschung des menschlichen Körpers befähigte Substanz. Die

---

[1]) Auf die Frage: unde sit anima? antwortet Augustinus: Propriam quamdam habitationem animae ac patriam Deum ipsum credo esse a quo creata est. De quant. anim., c. 1.

[2]) Auf die Frage: quid? lautet die vorläufige Antwort: Substantiam ejus nominare non possum: non enim eam puto esse ex iis usitatis notisque naturis, quas istis corporis sensibus tangimus. Nam neque ex terra, neque ex aqua, neque ex aëre, neque ex igne, neque ex his omnibus, neque ex aliquibus horum conjunctis constare animam puto. Ibidem.

Seele ist keine körperliche Substanz; denn sie vermag Unkörperliches zu denken, wie z. B. den untheilbaren mathematischen Punct, die in die Breite nicht ausgedehnte mathematische Linie. Die Seele ist etwas Vorzüglicheres als alles Körperliche. Schon die mathematische Linie ist vorzüglicher als irgend ein Körper, weil sie einzig nur in Hinsicht auf ihre Länge, der Körper aber nach allen Dimensionen der Theilung unterworfen ist. Die Seele ist ohne alle Ausdehnung, mithin der Theilung gar nicht unterworfen, also unbedingt vorzüglicher als irgend etwas dem Raume Unterworfenes. Man darf sich nicht wundern, daß sie, obwol ohne alle Ausdehnung, Ausgedehntes zu fassen vermag; sie faßt es eben geistig, wozu sie keiner räumlichen Ausdehnung benöthiget. Vermag doch bereits das körperliche Auge, so klein es ist, das ganze Himmelsrund mit allen darunter befindlichen Gegenständen im Gesammtüberblicke auf einmal zu überschauen; somit ist augenscheinlich nicht die körperliche Massenhaftigkeit, sondern vielmehr die Kraft die Bedingung der Apprehension der Dinge, und diese Kraft ist eben in der Seele noch gesammelter, als im leiblichen Auge. Dieß zeigt sich augenscheinlich in der Menschenseele, welche sogar sich selber sehen kann, indem sie sich nämlich denkend erfaßt; dieses Vermögen der Selbsterfassung ist ein Zeugniß von höchster Kraftsammlung, von reiner Geistigkeit. Wenn man von einem mit dem Wachsthum des Körpers parallel gehenden Wachsthum der Seele spricht, so kann dieß nicht als successive Entfaltung und Entwickelung der in der Seele liegenden Kraft gemeint sein [1]). Die Seele muß nicht im Raume enthalten

---

[1]) Wie Augustinus dieß verstanden wissen will, erklärt er in einer Stelle seiner Retractationen: Quod dixi „omnes artes animam secum attulisse mihi videri, nec aliud quisquam esse id quod dicitur discere quam reminisci et recordari" non sic accipiendum est, quasi ex hoc approbetur, animam vel hic in alio corpore, vel alibi sive in corpore sive extra corpus aliquando vixisse: et ea quae interrogata, respondet, cum hic non didicerit, in alia vita ante didicisse. Fieri enim potest, sicut jam in hoc opere supra diximus, ut hoc ideo possit, quia natura intelligibilis est, et connectitur non solum intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta, ut cum se ad eas res movet quibus connexa est, vel ad seipsam, in quantum eas videt, in tantum de his vera respondeat. Nec sane omnes artes eo modo secum adtulit, ac secum habet: nam de artibus, quae ad sensus corporis pertinent, sicut multa medicinae, sicut astrologiae omnia, nisi

sein; aus ihrer Gegenwart durch den ganzen Körper folgt keineswegs, daß sie vom Raume des Körpers umfaßt sei. Wenn bereits das leibliche Auge einen von ihm entfernten äußeren Gegenstand wahrnehmen kann, warum sollte nicht auch die Seele, ohne räumlich zu sein, die Affectionen des ihr eignenden Körpers wahrnehmen können? Man ist zu diesem Schlusse umsomehr berechtiget, als auch das leibliche Auge nur kraft der im Körper vorhandenen Seele sehend ist; denn das Auge eines entseelten Körpers nimmt Nichts wahr. Das Kraftvermögen der Seele entwickelt sich successiv in sieben Stufen von der niedersten, dem sinnlichen Stoffe zugewandten Bethätigung angefangen, bis zur höchsten in ihrer Vereinigung mit Gott. Auf der untersten Stufe ihrer Thätigkeit wirkt sie als Vegetationsprincip des Leibes; auf der nächstfolgenden Stufe als sensitive Seele. Auf der dritten Stufe ihrer Entfaltung angelangt, ist sie schon in specifisch menschlicher Weise thätig; Alles, was man zur Ausbildung des menschlichen Verstandes und Weltbewußtseins rechnet, Handwerke, bildende Künste, Sprache, gesellschaftliche Einrichtungen zum Schutze und Wohle der Gesammtheit und der Einzelnen, Beredsamkeit, Dichtkunst, Zahl- und Meßkunst u. s. w. gehört dieser Thätigkeitsstufe an. Über diese allen civilisirten Menschen, guten und bösen, gemeinsamen Fertigkeiten und Güter erhebt sich die Seele zu einer höheren Daseinsstufe in der Kraft der Erhebung über das Sinnliche und im entschlossenen Kampfe gegen dasselbe; sie will sich von allen Trübungen und Befleckungen durch das Irdische und Sinnliche reinigen, um Gottes würdig zu sein, welchem zu mißfallen die sittlich gestimmte Seele mehr fürchtet, als den Tod. Hat die Seele sich auf dieser vierten Stufe ihrer Kraftentwickelung vollkommen durchgebildet und von aller Makel gereiniget, so gelangt sie zu einer tiefinnerlichen Befriedigung, deren Genuß die fünfte Stufe ihrer Entwickelung bildet; eines unbeschreiblichen Gottvertrauens voll strebt sie, ihrer gottverwandten Natur inne geworden, zu Gott, d. i. zur Anschauung der Wahrheit und nach jenem erhabenen und geheimnißvollen Lohne, dessen Erreichung sie so viele und große Opfer gebracht hat. Dieses Streben, das Höchste im

---

quod hic didicerit, non potest dicere. Ea vero, quae sola intelligentia capit, propter id quod dixi, cum vel a seipsa vel ab alio fuerit bene interrogata et recordata respondet. Retract., Lib. I, c. 8.

Geiste zu erfassen, bildet nun die sechste Stufe ihrer Thätigkeit, setzt aber ein höchst gereinigtes und gestärktes Auge voraus, damit es nicht, durch die Lichtfülle seines Gegenstandes geblendet, an demselben irre werde, und in die vermessensten Irrungen zurückstürze. Die letzte und höchste Stufe ist endlich die Anschauung der ewigen Wahrheit selber.

Diese ewige Wahrheit oder Gott selbst ist auch — führt Augustinus im ersten Buche seiner Soliloquia aus — der eigentliche Gegenstand des sich selbst richtig verstehenden menschlichen Suchens. Zur Anschauung der ewigen Wahrheit ist der Mensch befähiget durch seinen Geist (mens), welcher gleichsam das Auge der Seele ist; das Auge vermag aber Gott nur im Lichte Gottes zu schauen, gleichwie auch das leibliche Auge die Sonne nur im Lichte der Sonne zu schauen vermag. Weil jedoch das kranke Auge blöde ist, so muß das geistige Auge vorerst geheilt und gereiniget werden; diese Heilung und Reinigung wird ihm zuerst durch den Glauben als conditio sine qua non zugewendet. Da aber der Glaube eben die Anerkenntniß der geistigen Schwäche und Untüchtigkeit in sich schließt, so würde er für sich den Menschen an der Erreichbarkeit der begehrten Anschauung verzweifeln machen, wenn ihm nicht die Hoffnung zur Seite träte. Endlich muß auch das Verlangen nach dem Anblicke des noch nicht Geschauten, die Liebe zur ewigen Wahrheit oder zu Gott in der Seele vorhanden sein, weil die Seele sonst nach ihrer Heilung und Vorbereitung für die Anschauung Gottes gar nicht begehren würde. Glaube, Hoffnung, Liebe sind Vermöglichkeiten, welche das geistige Auge zum Sehen tüchtig machen. Der Blick dieses Auges ist die Vernunft (ratio). Der Blick ist die Richtung des Auges auf den Gegenstand, welchen man sehen will. Dieser Richtung oder Hinwendung folgt die Anschauung derselben, welche Ziel und Ende des Blickes ist, und das selige Leben zur Folge hat [1]). In der Anschauung vollendet sich die Kraft des Auges, die Anschauung ist durch sich selber die perfecta virtus perveniens ad finem suum. Wie am schauenden Subjecte sich drei Momente der Betrachtung vorweisen: Auge, Blick, Anschauung, so auch an Gott, dem Objecte der Anschauung, drei Momente, die sich in derselben stetigen Folge in der Betrachtung hervorstellen: nämlich das esse,

---

[1]) Vgl. oben §. 77.

intelligere und facere intelligi, vergleichbar dem esse, fulgere und illuminare der Sonne. Aber wie das leibliche Auge, besonders das kranke, erst allmählig an den Glanz des Sonnenlichtes gewöhnt werden kann, so vermag auch das geistige Auge jenes göttliche Licht, welches macht, daß wir Gott erkennen, erst allmählig zu fassen. Die ewige Weisheit offenbart sich nur Denjenigen, von welchen sie mit reinster, keuschester Liebe umfaßt wird; sie ist etwas Verborgenstes, Geheimnißvollstes, eine lux ineffabilis et incomprehensibilis mentium. Ehe das innere Auge ganz sonnenhaft geworden, kann es den Glanz des göttlichen Lichtes nicht ertragen; nur stufenweise kann es zur Aufnahme desselben vorbereitet werden, wie etwa das leibliche Auge zuerst nur Körper, welche nicht leuchten und auch das sie bescheinende Licht nicht wiederstrahlen, sodann allenfalls wiederstrahlende, wenn auch nicht selbstleuchtende Körper, z. B. Gold, Silber, beschaut, weiters schwaches Kerzenlicht oder das Licht des brennenden Holzes ertragen lernt, sodann allmählig an Sternenlicht, an das Mondlicht, an den Glanz der Morgenröthe, an die hellglänzenden Wolken sich gewöhnt; der soweit entwickelte Stärkegrad des Auges gränzt an jenen, kraft dessen ein leibliches Auge das Schauen in die Sonne selber vertragen möchte. Dieses Bild der stufenweisen Zunahme der leiblichen Sehstärke kann als Verbildlichung der Zunahme der geistigen Sehstärke gelten. Die Bethätigung derselben geht unter dem geheimnißvollen Walten eines im Menschen innerlichst und verborgenst thätigen Lichtes vor sich, durch dessen Wirksamkeit der Mensch allmählig bis zum seligen Genusse seiner geistigen Unsterblichkeit erhoben werden soll. Ist aber die Seele wirklich unsterblich? Ihr Vermögen, die Erkenntniß des Wahren, das an sich unvergänglich ist, aus sich als bleibende Form ihres Wesens herauszuarbeiten, scheint dafür zu bürgen. Denn das Wahre als solches ist das Unvergängliche; ist die erkennende Seele unlöslich mit dem Wahren verwachsen, so muß sie in Kraft ihres unlöslichen Theilhabens am Wahren unvergänglich sein.

Dieser letzterwähnte Gedanke wird nun auch in den Eingang der Schrift De immortalitate hinübergenommen, in welcher die Unsterblichkeitsfrage weiter geführt wird. Augustinus erklärte sich später [1]) mit dem Inhalte dieser Schrift nicht mehr vollkommen

[1]) Retract. I, c. 5.

einverstanden. Wenn er am Inhalte derselben den Satz bemängelt, die Seele könne nur Das wissen, was sie förmlich gelernt habe, so bezeichnet er hiemit eine Lücke, welche in der Beweisführung für die Unsterblichkeit der Seele in der vorigen Schrift übrig geblieben war. Es ist in der Wesenheit der Seele selber Etwas von der Natur des unvergänglichen Wahren; also wird die Seele mit Recht für unvergänglich gehalten. Ist aber der Geist nicht ein bewegendes Princip (nämlich für den dem Wechsel und Wandel unterworfenen Körper) und unterliegt er deßhalb nicht selbst der Veränderlichkeit, welche mit einem ewigen Sein sich nicht verträgt? Mit dem activen Bewegen verträgt sich recht wol die Beständigkeit des Bewegers, der im Wechsel und Wandel der durch ihn veranlaßten Bewegungen immerhin in seiner substanziellen Identität beharren kann. Und gesetzt, der Geist verändert sich, muß die Veränderung nothwendig auf Vernichtung des sich Ändernden abzielen? Man könnte vielleicht sagen, daß das Wahre ewig im Geiste vorhanden sei, wenn es in der Abfolge der sterblichen Menschengeschlechter sich vererbe, und von einem sterblichen Geiste auf den anderen übergehe. Mit eben demselben Rechte könnte man aber dann auch erwarten, daß Derjenige, der die überkommene und gelernte Wissenschaft an seine Jünger überliefert hat, kein Recht mehr weiter habe, zu wissen und zu leben. Ist dieß nicht sinnlos? Die Wahrheit ist potentiell im Geiste vorhanden; das Erkennen der Wahrheit ist Ergründung Dessen, was potentiell im individuellen Geiste liegt, und in Unterricht und Lehre ihm zu Bewußtsein geführt wird. Das Wahre ist somit nicht etwas dem Wesen des Geistes Fremdes, sondern mit demselben im Keime verwachsen; also hat die Seele an der Unvergänglichkeit des Wahren Theil. Das Band, das den Geist an die Wahrheit bindet, ist ein geistiges, kann demnach nicht, wie ein physisches, zerrissen werden; also ist das Leben des Geistes, welches im Denken und Erkennen des Wahren besteht, unvergänglich. Der Geist ist seinem Begriffe nach Lebendiges, er hat keine Seele, sondern ist selber Seele; er müßte, um zu sterben, von sich selber verlassen werden. Wiche das Leben aus ihm, so wäre eben nicht er, sondern das entweichende Leben der Geist zu nennen.

§. 117.

Eine ausführliche Erörterung der Seelenfrage wurde in der zweiten Hälfte des 5ten Jahrhunderts durch die Semipelagianer Cassianus, Faustus und Gennadius hervorgerufen. Diese Männer vertraten die einst von den Stoikern, weiters auch von Tertullian ausgesprochene Ansicht, daß die Seele körperlich sei. Claudianus Mamertus von Vienne, Bruder des Bischofes Mamertus an derselben Kirche, schrieb gegen den Bischof Faustus von Riez eine Schrift in drei Büchern: De statu animae, über welche des Mamertus Freund, Apollinaris Sidonius, Bischof von Clermont, des Lobes voll ist [1]). Claudianus geht von der Gottähnlichkeit der menschlichen Seele aus, die zufolge ihrer Mutabilität wol nicht göttlich sein könne, aber zufolge ihrer Ähnlichkeit mit Gott unkörperlich sein müsse, weil nichts Körperliches ein Ebenbild des Unkörperlichen sein könne. Der Mensch besteht aus Seele und Körper; somit kann die Seele nicht abermals Körper sein. Freilich kein sichtbarer oder greifbarer Körper, erwidert Faustus, sondern ein sinnlich nicht wahrnehmbarer Körper. Der Begriff dieses angeblichen seelischen Körpers zerrinnt in Nichts, wenn man den Vorgang der sinnlichen Apperception näher in's Auge faßt. Die Sinne sind etwas Körperliches, Sichtbares; die Sinnesthätigkeiten, Sehen, Hören, Tasten u. s. w., lassen sich nicht abermals wieder sehen, hören, betasten u. s. w., sondern sind, wie Jeder leicht einsieht, etwas Unsinnliches. Nun aber stellt sich dieses Unsinnliche eben in Kraft der den Körper belebenden Seele ein, weil diese durch das

[1]) Sentit ut Pythagoras, dividit ut Socrates, explicat ut Plato, implicat ut Aristoteles, ut Aeschines blanditur, ut Demosthenes irascitur, vernat ut Hortensius, aestuat ut Cethegus, incitat ut Curio, moratur ut Fabius, simulat ut Crassus, dissimulat ut Caesar, suadet ut Cato, dissuadet ut Appius, persuadet ut Tullius. Jam si ad sacrosanctos Patres pro comparatione veniatur, instruit ut Hieronymus, destruit ut Lactantius, astruit ut Augustinus, attollitur ut Hilarius, submittitur ut Joannes, ut Basilius corripit, ut Gregorius consolatur, ut Orosius affluit, ut Rufinus stringit, ut Eusebius narrat, ut Eucherius sollicitat, ut Paulinus provocat, ut Ambrosius perseverat. Ep. ad Claudianum. (Epp., Lib. IV, ep. 3.)

Auge sieht, durch das Ohr hört u. s. w.; also muß die Seele selber auch ein unsinnliches, unkörperliches Wesen sein, und es genügt nicht, sie bloß für einen feineren Körper zu halten. Faustus muß sich dazu verstehen, zuzugeben, daß Gott auch körperlich angeschaut werden könne; dieß widerspricht aber der wesentlichen Beschaffenheit des geistigen Erkennens (intelligere), welches unmöglich an den Raum gebunden sein kann, weil sonst auch sein vornehmstes Object, Gott, im Raume sein müßte. Ist die Seele körperlich, so ist sie im Raume, wie der Körper; und da fragt es sich, füllt sie den ganzen Körper aus, oder ist sie nur in einem Theile desselben? Wenn Letzteres, wie kommt es, daß sie den ganzen Körper bewegt und allen Theilen desselben Empfindung verleiht? Ist sie aber im Raume des ganzen Körpers, warum ist sie nicht in jedem Theile des Körpers als denkende thätig? Auch müßte ihre Denkthätigkeit in jedem Körpertheile dem Volumen ihrer Raumerfüllung entsprechen; sie müßte ein klein wenig im Finger, aber recht viel in der Brust denken. Mit jedem Gliede, das dem Körper amputirt wird, müßte auch ein Theil der Seele amputirt und somit die Denk- und Erinnerungskraft gemindert werden. Die Theilbarkeit der Seele würde allerdings recht wol zur Ansicht des Faustus stimmen, daß die Seele luftartig sei, und beim Ein- und Ausathmen der Luft Theile der Luft sich assimilire und wieder ausstoße. Ist die Seele räumlich theilbar, so kann sie durch fortgesetzte Theilung gänzlich vernichtet werden. Will Faustus dieß nicht zugeben, so muß er sich zur Unräumlichkeit (illocalitas) der Seele bekennen, d. h. er muß zugestehen, daß sie nicht vom Raume continirt werde. Gegen die Körperlichkeit der Seele spricht ferner, daß sie als ganze, und nicht nur nach einem Theile ihrer selbst sieht, als ganze hört, als ganze riecht, im Tastgefühle wahrnimmt; sie muß also localiter als ganze im Gesichte, Gehöre, Getaste sein, welche Sinne doch an räumlich verschiedene Orte vertheilt sind, ist also nicht an einen bestimmten Raum gebunden [1]). Wäre die Seele körperlich, so müßte man,

---

[1]) Mamertus erkennt hierin ein Zeichen ihrer Gottähnlichkeit: Anima non quidem in toto mundo est tota, sed sicut Deus ubique totus in universitate est, ita haec ubique tota invenitur in corpore. Et sicut Deus nequaquam minore sui parte minorem mundi partem replet, majore

wenn ein gelähmtes Glied des Leibes ihr den Dienst versagt, dafürhalten, daß der dieses Glied beseelende Theil der Seele aus dem Körper entwichen sei; denn in die übrigen Körpertheile könnte er sich nicht zurückgezogen haben, da diese ohnehin räumlich von den übrigen Theilen der voraussetzlich körperlichen Seele ganz erfüllt wären. Man kann die genannte Erscheinung auf natürliche Art nicht anders erklären, als daß man annimmt, das gelähmte Körperglied habe durch irgend eine Desordination seiner körperlichen Theile die Fähigkeit verloren, dem Winke der Seele zu gehorchen. Ähnlich ist auch das Sterben irgend eines lebendigen Wesens nur als körperliche Auflösung zu fassen, zufolge welcher sich der Körper nicht mehr zum Organ der Seele geeignet zeigt; nicht die Seele verläßt localiter den Körper, sondern dieser gibt gleichsam die Seele auf. Demnach kann man auch die Heimkehr der scheidenden Seele zu Gott nicht als eine locale Versetzung der Seele zu Gott auffassen; ist denn Gott nicht auch im zeitlichen Leben mit der Seele, wenn auch sie nicht mit Gott ist? Sie ist aber mit Gott, wenn sie ihn sieht, d. i. geistig erkennt.

Die Seele ist dem Gesagten zufolge kein Quantum; wol aber steht sie, da sie gewissen physischen Affectionen unterworfen ist, unter der Kategorie der Qualität, und unterscheidet sich hiedurch von Gott, welcher weder tantus noch talis ist. Es ist allerdings wahr, daß alles Geschaffene nach Maaß, Zahl und Gewicht geordnet ist. Aber Maaß und Zahl sind in der Seele nicht visibiliter, sondern intellectualiter; die Seele faßt nicht Ausgedehntes, sondern spirituelle Weisheit in sich, und die Grade ihrer Größe werden nach den Graden ihres Fassungsvermögens unterschieden; die numerositas der Seele wird in ihrem Vermögen, Zahlverhältnisse, d. i. systematisch geordnete Verhältnisse wahrzunehmen, bestehen. Das specifische Schwergewicht, welches jedem Körper seinen besonderen natürlichen Ort anweist, bedeutet für die Seele die specifische Intensivität und Energie des Wollens; dieses unräumliche pondus soll gemäß den Worten Matth. 22, 37 eine dem Schwerzuge des Leibes entgegengesetzte Richtung haben. Die Seele ist des Fassens (mensura), richtigen Disponirens (numerus), der Energie (pondus) fähig zufolge

majorem, sed totus in parte, totus in toto est, ita et haec non pro parte sui est in parte corporis. De anima, Lib. III, c. 2.

ihrer dreifachen Kraft als memoria, consilium, voluntas, worin sich die göttliche Dreieinigkeit abspiegelt, welche selber mensura sine mensura, pondus sine pondere, numerus sine numero ist.

Die Lehre von der Immaterialität wurde von den vornehmsten Philosophen der vorchristlichen Zeit, Pythagoräern, Platonikern, von Cato, Chrysipp, Varro, Cicero, von den Bramanen und Zoroaster behauptet; erleuchtete Männer, wie Ambrosius, Augustinus, Eucherius, haben sich auf das Entschiedenste dafür ausgesprochen. Hieronymus hat den Beweisen Augustin's hiefür großes Lob gezollt, und es ist daher nicht zu begreifen, wie ihn Faustus für die gegentheilige Ansicht citiren kann [1]). Hilarius von Poitiers hat allerdings die verfehlte Behauptung ausgesprochen, alles Geschaffene sei körperlich, und Christus hätte in seinen Leiden keinen Schmerz empfunden; aber er hat diesen Irrthum seiner Meinung durch die standhafte Treue seines Bekennermuthes gesühnt. Schließlich widerlegt Mamertus mancherlei aus der Schrift hergeholte Beweise seines Gegners; so z. B. die Berufung auf die Erzählung von der Seele des armen Lazarus, die im Schooße Abraham's ruhte, von der Erscheinung des Erzengels Gabriel in sichtbarer Gestalt vor der heiligen Jungfrau, von der Entrückung des heiligen Paulus in den dritten Himmel u. s. w. Die Engel sind reingeistige Wesen; Gott hätte die Schöpfung ihres besten und vornehmsten Theiles entbehren lassen, wenn er keine unkörperlichen Wesen geschaffen hätte; dieß anzunehmen, läßt sich mit der göttlichen Güte nicht vereinbaren.

§. 118.

Am Ausgange der patristischen Epoche steht eine kurze Abhandlung des Cassiodorus: De anima, welche in gedrängter Fassung die

---

[1]) Beatum Hieronymum de spiritibus corporalis quorundam referre dicis arbitrium, qui si arbitrantium h. e. dubitantium sequitur forte sententiam, cum eidem quoque tu sequere. Cumque nonnisi ab ignorantia proficiscatur dubietas arbitrantis, agnoscis te nobis quaerentibus veritatem, pro una quam polliceris scientia, multorum nescientias attulisse. Nam cum quasi probatissimo testimonio ejus utaris, qui de eis dubitans, quorum testimoniis utitur, et eos dubitantes affert, quos testes adhibet; quid te posse pronunciare censendum est, qui ab auctoris tui dubitantis auctore dubio tertius ipse jam dubitas. O. c., Lib. I, c. 11.

anthropologischen Lehren der vorangegangenen christlichen Denker reassumirt. Die specifische Bezeichnung des das Menschengebilde belebenden Principes ist anima, d. i. quasi ἄναιμα, im Unterschiede von der sogenannten Thierseele, die eigentlich nur eine gewisse spirituose Lebendigkeit des thierischen Blutes ist. Die Bezeichnung spiritus ist generell, und bedeutet nur Dasjenige, was die Seele mit den Engeln, Luftgeistern und jedweden anderen Geistern gemein hat. Animus (von ἄνεμος) drückt die Beweglichkeit und Schnelligkeit des menschlichen Gedankens aus; mens ist herzuleiten ἀπο τῆς μήνης und auf den Wechsel gedrückter und gehobener, lichtheller Stimmungen der Seele zu beziehen. Die Seele ist gottgeschaffene Substanz, die zur Fortdauer ihrer Subsistenz der göttlichen Causalität bedarf, und daher ganz gewiß nicht im Stande ist, eine andere ihr gleiche Substanz hervorzubringen; daher muß jede Menschenseele als eine unmittelbar von Gott geschaffene angesehen werden. Ihre höchste Würde und Bedeutung besteht darin, Ebenbild Gottes zu sein; demzufolge ist, wie Gott im Lichte wohnt und lautere Klarheit ist, auch sie als ein lichtartiges Wesen zu fassen, aber nicht im materialistischen Sinne Jener, welche die Seele für eine Feuersubstanz halten. Als eine wandelbare Substanz ist sie von der unwandelbaren göttlichen Wesenheit wesenhaft verschieden, und vermöge ihrer Zusammengehörigkeit mit dem Leibe auch von den englischen Geistern. Der Seele kommt als einem körperlosen Wesen weder eine Gestalt noch eine Quantität zu. Die Meinung, daß sie im Haupte throne, d. i. mit intensivster und gesammeltster Energie daselbst thätig sei, scheint den Vorzug zu verdienen vor jener anderen Ansicht, daß sie im Herzen basirt sei; sie ist übrigens als tota in toto durch den ganzen Körper als belebendes Princip verbreitet, und verleiht allen empfindungsfähigen Theilen des Leibes durch ihre Präsenz das actuelle Empfinden und Wahrnehmen. Die philosophischen Beweise für die Unsterblichkeit, welche hergenommen werden vom Begriffe der Seele als belebenden Principes, einfacher Substanz, sich selbst bewegenden Wesens, stehen an Überzeugungskraft jenem christlichen Beweise nach, der aus der Gottähnlichkeit der Seele geschöpft wird. Denn mit dieser ist eine etwaige Sterbensmöglichkeit und Vergänglichkeit der Seele schlechterdings nicht vereinbar.

§. 119.

Aus der Gottähnlichkeit der menschlichen Seele ergibt sich von selbst, daß ihr höchstes Ziel die Vereinigung mit Gott in der Anschauung Gottes sein müsse. Dieser Gedanke wird denn auch von den christlichen Lehrern allenthalben festgehalten, und den Erörterungen über die Frage vom höchsten Gute zu Grunde gelegt. Indeß finden wir erst bei Augustinus eine vollständige und erschöpfende speculative Erörterung des Begriffes vom höchsten Gute; und überhaupt sind es vorherrschend lateinische Lehrer, welche sich mit dieser Frage beschäftigten, ohne Zweifel deßhalb, weil Cicero's Untersuchungen hierüber den Gegenstand derselben zu einem Lieblingsthema der lateinisch Gebildeten gemacht hatten.

Unter den griechischen Lehrern ist es Clemens Alexandrinus, welcher zuerst diese Frage umständlicher bespricht, und in der ihm eigenthümlichen Weise beantwortet. Man könnte sagen, daß er innerhalb gewisser Gränzen den vollkommensten Gegensatz zu Ambrosius darstelle, der dieselbe Lehre unter reinpraktischem Gesichtspuncte behandelt, während Clemens sie in theoretisch speculativer Weise auffaßt; Beide aber begegnen sich wieder in der christlichen Strenge, mit welcher sie die Verläugnung des irdischen Weltsinnes als unerläßliche Bedingung des Theilhabens am höchsten Gute urgiren. Clemens geht von der Bekämpfung des Lustprincipes der Epikuräer und Aristippianer aus [1]), welches ihm das äußerste Extrem der Verirrung in Lösung der Frage vom höchsten Gute darstellt; an diese gränzen ein Kaliphon und Dinomachus, die das Gute um der nachfolgenden Lust willen zu üben lehren; Kaliphon verbesserte später seine Meinung, da ihm allgemach die Schönheit der Tugend einleuchtete. Die Aristoteliker geben zwar als Bestimmung des Menschen an, daß er tugendhaft leben solle; aber sie sprechen der Tugend die Kraft der Beglückung ab. Die Stoiker verlangten, man habe der Natur gemäß zu leben; in der näheren Erklärung dieses Grundsatzes wichen sie voneinander ab. Anaxagoras suchte das höchste Gut des Lebens in der Contemplation und der daraus entspringenden Freiheit. Plato endlich sucht das höchste Gut in der Wissen-

[1]) Strom. II, p. 495 ff.

schaft des Guten und in der Verähnlichung der Seele mit Gott, worunter er Gerechtigkeit und Heiligkeit im Bunde mit der Einsicht versteht. Darin hat nun Plato ganz im Sinne der christlichen Weisheit gesprochen. Die körperliche Lust ein Gut nennen, ist falsch[1]); denn es gibt auch böse Lüste. Darum flieht man gewisse Lüste; andere Vergnügungen gestattet man sich um eines höheren Zweckes willen. Die Wahl der einen, und die Flucht vor anderen wird hervorgerufen durch die Einsicht des Menschen; eben auch die Einsicht und Überzeugung ist Ursache, daß man sich gewissen Schmerzen unterzieht, während man andere zu beseitigen bestrebt ist. An sich ist der Schmerz weder böse noch gut; dem Martyr wird er ein Mittel zur Übung des Besten, nämlich der Bewährung seiner unbedingten liebenden Hingabe an Gott. Man sollte nun erwarten, Clemens preise den Martyrer ob des seligen Glückes der Vereinigung mit Gott; aber Clemens behauptet weiter[2]), der wahre Weise begnüge sich mit dem Erkennen als solchem, und begehre dasselbe nicht um seines Glückes willen. Müßte er wählen zwischen Seligkeit und zwischen Erkenntniß Gottes, so würde er, wenn schon durchaus auf Eines von Beiden Verzicht zu thun wäre, auf die Seligkeit verzichten, und sich mit der aus der Liebe gebornen Erkenntniß begnügen[3]).

In dieser Äußerung liegt nun offenbar eine Übertreibung und eine Schiefheit der Ansicht, welche beweist, daß die Lehre vom höchsten Gute bis dahin noch keiner principiellen und methodischen Erörterung vom specifisch christlichen Standpuncte aus unterworfen worden war. Indeß hatte bereits Athenagoras[4]) darauf hingewiesen, daß das höchste Ziel des Lebens ebenso wenig ein Zustand völliger Unempfindlichkeit, als jener eines Aufgehens in sinnlicher Lust sein könne; die stoische *ἀπαθεια* des Clemens Alexandrinus war also eine dem christlichen Gemeinbewußtsein widersprechende Idee, welcher von späteren Lehrern auch förmlich widersprochen wurde, wie weiter unten näher gezeigt werden wird.

---

[1]) Strom. IV, p. 573.

[2]) Strom. IV, p. 626.

[3]) Im Paedagog., Lib. I, p. 160 sagt Clemens: *Τέλος δὲ ἐστι θεοσεβείας ἡ αΐδιος ἀνάπαυσις ἐν τῷ θεῷ· τοῖ δὲ αἰῶνος ἐστὶν ἀρχὴ τὸ ἡμέτερον τέλος.*

[4]) De resurr., c. 18.

§. 120.

Die von Clemens angeführten Ansichten der griechischen Philosophen über das höchste Gut werden von Lactantius näher geprüft, und mit ihrer Widerlegung die Entwickelung der christlichen Ansicht vom höchsten Gute verbunden [1]). Vor Allem steht einmal fest, daß Dasjenige, was specifisch dem Menschen das höchste Gut sein soll, nicht ein solches Gut sein könne, welches ihm mit den übrigen Sinnenwesen gemein wäre. Es wäre für den Menschen höchst entehrend, wenn der Sinnengenuß, der für das Thier das Höchste ist, es auch für ihn wäre. Epikur steht allerdings nicht so tief, als die Aristippianer; aber auch sein Begehren geht nur auf eine dem Menschen mit anderen empfindenden Wesen gemeinsame Befriedigung. Diodor sucht das höchste Gut im Freisein vom Schmerze; diese Ansicht ist lächerlich, und macht den geschickten Arzt zum Verleiher des höchsten Gutes. Kalipho und Dinomachus [2]) suchen das höchste Gut in der Verbindung von Vergnügen und Sittlichkeit; sie merken nicht, daß beide Ziele einander ausschließen. Die Peripatetiker anerkennen den Werth der Tugend, mengen aber in die menschliche Glückseligkeit solche Dinge, welche keine specifischen Objecte des menschlichen Begehrens sind, sondern auch von den Thieren begehrt werden. Die Glücksgüter, von welchen nach Aristoteles nebenbei noch die menschliche Glückseligkeit abhängig sein soll, stehen nicht in der Macht des Menschen, können also nicht zum wahren Gute des Lebens gehören. Die Stoiker verlangen ein naturgemäßes Leben; aber die menschliche Natur hat eine unverkennbare Neigung zu schlimmen Dingen, mithin ist Zeno's Princip falsch. Herillus [3]) nennt die Wissenschaft das höchste Gut des Menschen; aber man begehrt die Wissenschaft nicht um ihrer selbst willen, und zudem ist das Wissen und Können als solches indifferent gegen Gutes und Schlimmes, weil es zu Beidem befähiget. Hätte er statt der Wissenschaft lieber die Weisheit genannt, welche Wissenschaft im Bunde mit der Tugend ist! Die Tugend für sich allein ist auch nicht das höchste Gut, wie Cicero fälschlich meinte; sie führt zum höchsten Gute und wirkt

---

[1]) Inst. div. III, c. 7—12.

[2]) Über Kalipho und Dinomachus vgl. Cicero De finibus II, 6; V, 8.

[3]) Vgl. Cicero De finibus II, 13; V, 8.

Glückseligkeit, ist es aber nicht selber, sondern besteht wesentlich in Arbeit und Kampf. Eine mühelose Tugend könnte aber als Etwas, was gar keine Anstrengung kostet, nicht etwas Hohes, umsoweniger das höchste Gut sein.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß das höchste Gut ein specifisches Gut des Menschen, daß es ein geistiges Gut, und ein nur durch Wissenschaft und Tugend zu erreichendes Gut sein müsse. Daraus erhellt, wie thöricht Anaxagoras sprach, der als seinen höchsten Lebensberuf bezeichnete, den sichtbaren Himmel und die Sonne zu betrachten! Hätte er sich zum Gedanken Dessen erhoben, der Himmel und Sonne geschaffen hat und allerdings nicht mit leiblichen Augen betrachtet werden kann, aber von uns Menschen geistig betrachtet werden soll! Diese Betrachtung besteht in der Verehrung und im Dienste des wahren Gottes, des gemeinsamen Vaters aller Menschen. Die Fähigkeit, Gott zu erkennen, zu ehren und ihm mit bewußtem Willen zu dienen, ist der erhabene Vorzug des Menschen vor allen übrigen Erdenwesen [1]); Religion ist die wahre Tugend und Vollendung aller Tugenden, und führt den Menschen im Bunde mit der Weisheit, die aus Gott ist und zu Gott führt, zur seligen Unsterblichkeit, dem höchsten Gute des Menschen. Das zeitliche Leben, welches so vielen unausweichlichen leiblichen Mühen unterworfen ist, kann nicht das selige Leben sein; der selige Lohn des dießseitigen Lebens kann erst in einem jenseitigen unvergänglichen Sein gefunden werden. Selbst ein Epikur meinte, daß Gott darum selig sei, weil er ewig ist. Der Stifter der megarischen Schule, Euklides, erklärte, das höchste Gut müsse etwas Stetiges, sich immer Gleiches sein. Seneca meinte, es gebe keinen anderen Lohn der Tugend als die Unsterblichkeit. Von der Unsterblichkeit der Seele sind wir aber deßhalb überzeugt, weil wir wissen und innerlichst erfahren, daß die Seele sich nach Gott sehnt, und ihn zu erkennen fähig ist. Wie die Seele zu Gott emporstrebt, so ist auch Gestalt und Angesicht des Menschen aufwärts und gen Himmel gerichtet, ut summum nostrum bonum in summo esse credamus.

[1]) Qua de re vera est Ciceronis sententia: „Ex tot, inquit, generibus nullum est animal praeter hominem, quod habeat notitiam aliquam Dei; ipsisque in hominibus nulla gens est, neque tam immansueta, neque tam fera, quae non, etiamsi ignoret qualem Deum haberi deceat, tamen habendum sciat.“ Inst. div. III, c. 10.

§. 121.

Ambrosius [1]) unterscheidet zwischen seligem Leben und ewigem Leben. Das Letztere ist Gegenstand der christlichen Hoffnung, das Erstere eine bereits dießseits zu genießende Frucht Derjenigen, welche im Glauben die rechte Erkenntniß Gottes besitzen, und denselben durch treue Befolgung des göttlichen Gesetzes bethätigen. Die Philosophen haben das höchste Gut entweder gar nicht erkannt, oder doch die wahre Idee desselben nur theilweise erfaßt. Ambrosius zählt alle jene griechischen Moralisten auf, welche von Clemens Alexandrinus und weiter von Lactantius besprochen werden; es ist aber charakteristisch, daß sowol Ambrosius als Lactantius Plato's nicht erwähnen, welchen Clemens als den der christlichen Wahrheit Nächstgekommenen bezeichnet. Dieser Umstand erklärt sich einerseits daraus, daß Beide, Lactantius und Ambrosius, vornehmlich die lateinische, auf peripatetische und stoische Lehren oder skeptische Akademiker gestützte Philosophie vor Augen hatten; andererseits aus ihrem strengeren Urtheil über die heidnische Philosophie im Allgemeinen. Mit Clemens berührt sich Ambrosius in der scheinbar stoisch klingenden Behauptung, daß der Mensch schon hier auf Erden selig sein könne. In der That aber ist die Ansicht des Ambrosius von jener der Stoiker soweit entfernt, als der christliche Idealismus, der in der Begeisterung des gottfreudigen Martyrthums gipfelt, von dem stoischen Vernunftstolze entfernt ist. Nicht die philosophische Einsicht und Wissenschaft, sondern die Heiligkeit der gotterleuchteten Seele beseliget schon hier auf Erden; nicht die Weisen, sondern die Heiligen sind die Seligen auf Erden — und sind es inmitten der schwersten Entsagungen, Leiden und Bedrängnisse, weil das Seligsein im Geiste sich gegen äußere und sinnliche Güter völlig indifferent verhält, und vielmehr durch sinnliche und zeitliche Übel erst die volle Freudigkeit des in Gott getrösteten heiligen Sinnes aufgeweckt wird!

---

[1]) De officiis ministrorum, Lib. II, c. 1 — 5.

§. 122.

Die Frage über den letzten Zweck und über das höchste Gut — bemerkt Augustinus[1]) — ist von den Philosophen vielfach erörtert worden. Der scharfsinnige M. Varro hat in seinem Buche De Philosophia 288 mögliche Modificationen der hierüber aufzustellenden und wirklich aufgestellten Meinungen eruirt. Es gibt nämlich vier Gegenstände des natürlichen Begehrens: Lust, Ruhe, oder Beides zugleich (nach Epikur), oder die sogenannten prima naturae (leibliche und geistige Selbsterhaltung). Diese vier Gegenstände können nun zur Tugend, welche anzustreben der Mensch durch Unterricht und Erziehung angeeifert wird, in ein dreifaches Verhältniß gesetzt werden; so, daß entweder jene natürlichen Güter als Mittel zur Erlangung der Tugend, oder die Tugend als Mittel zur Erlangung jener Güter angesehen, oder die Tugend mit irgend einem jener Güter zugleich als Zweck angesehen wird. Die hieraus sich ergebende Zwölfzahl möglicher Meinungen verdoppelt sich, wenn gefragt wird, ob bei diesen Lebenszwecken bloß die eigene Person oder auch die Societät in's Auge gefaßt wird, d. h. ob in jenen 12 Zwecken das eigene oder das allgemeine Beste angestrebt werde. Somit ergeben sich 24 Modificationen der Ansichten über den menschlichen Lebenszweck. Diese Zahl verdoppelt sich abermals, wenn die genannten Zwecke einerseits (Stoiker) als gewisse, und andererseits (Akademiker) als bloß wahrscheinliche Zwecke angegeben werden. Somit haben wir 48 Meinungen über den letzten Zweck. Man kann sich ferner irgend einer dieser Meinungen als Cyniker oder Nichtcyniker anschließen; damit ergeben sich 96 Meinungsschattirungen. Man kann ferner irgend eine aus diesen 96 Ansichten auf dreifache Weise, entweder in der Ruhe philosophischer Zurückgezogenheit, oder in öffentlicher Amts- und Berufsthätigkeit, oder durch Vereinigung beider Arten der Lebensführung in's Leben umsetzen wollen; $96 \times 3 = 288$. Der größte Theil dieser vielen Modificationen entfällt jedoch, wenn es sich um die Frage handelt, was eigentlich den Menschen glückselig mache; denn alle Vervielfältigungen der ursprünglichen 12 Meinungen sind nur durch die Fragen, ob, wie,

[1]) Civ. Dei, Lib. XIX.

auf welchem Wege und durch welche Art der Lebensführung Das, was als Höchstes und den Menschen selig Machendes bezeichnet wird, erreicht werden könne. Und auch jene 12 Meinungen vereinfachen sich nach Varro noch weiter, wenn man in's Auge faßt, daß unter den vier natürlichen Gütern: voluptas, quies, utrumque simul, prima naturae die ersten drei eigentlich im vierten, in den primis naturae enthalten seien. Denn zu den primis naturae rechnet man eben alles Das, was, so zu sagen, zum ganzen Menschen gehört, oder macht, daß der Mensch ein ganzer Mensch sei: Gesundheit, Wohlsein, Rüstigkeit, Schönheit, Freisein von jedem körperlichen und seelischen Schmerz u. s. w. Somit bleibt schließlich nur die Frage übrig, ob die prima naturae (oder primigenia, wie sie Varro auch nennt) der Tugend übergeordnet oder untergeordnet, oder beide voneinander unabhängig seien. Varro löst diese Frage durch den Satz, daß die prima naturae in Kraft der Tugend das Leben des Menschen zu einem glückseligen Leben machen; der Vorrang gebühre der Tugend, die aber ohne den Besitz jener natürlichen Güter nicht bestehen könne, sondern in engster Zusammengehörigkeit mit denselben bestehe, gleichwie auch im Wesen des Menschen Sinnliches und Geistiges, Leib und Seele ein unzertrennliches Ganzes bilden, indem weder der Körper noch die Seele allein den Menschen ausmache. Augustinus erklärt Varro's Ansicht für eine sehr fehlerhafte. Zunächst ist es falsch, das Glückseligsein im irdischen Leben suchen wollen; die prima naturae sind ein höchst ungewisses Gut, dessen dauernden und ungetrübten Besitz man Niemand verbürgen kann; die Tugend für sich allein kann hier auf Erden den Menschen nicht selig machen. Denn sie besteht wesentlich im Kampfe; vom Genusse des Seligseins kann aber nur nach bestandenem Kampfe die Rede sein. Die Aufgabe der Tugend besteht lebenslang darin, Schlimmes zu verhüten oder gutzumachen; Beweis genug, daß lebenslang Übles vorhanden ist, somit von einem Seligsein im diesseitigen Leben keine Rede sein kann. Die Stoiker, welche vom Seligsein des Weisen reden, strafen ihre eigene Rede Lüge, wenn sie andererseits wieder sagen, der Weise gehe freiwillig aus dem Leben, wenn ihm die Last des Lebens unerträglich werde. Gestehen sie damit nicht ein, daß jene Übel, die sie nicht als Übel gelten lassen wollen, ihnen selbst als solche erscheinen? Recht gut rechnen viele Philosophen die sociale Thätigkeit zu den Förderungsmitteln

des letzten Menschheitszweckes. Aber soll in der zeitlichen Menschengemeinschaft selber schon die Glückseligkeit gefunden werden können? Nicht einmal in den engsten Kreisen ist sie verbürgt. Duxi uxorem — ruft ein geplagter Mann bei Terentius aus — quam ibi miseriam vidi! Nati filii, alia cura! Über das Glück und die Eintracht der Liebenden heißt es bei demselben Dichter: Injuriae, suspiciones, inimicitiae, bellum, pax rursum .... Und so geht es allwärts und in allen Verhältnissen. Der Friedliebende bemüht sich umsonst, den gesuchten Frieden allenthalben zu wahren. Die Gemeinschaft der Menschen ist auf Glauben und Vertrauen gegründet; die Unzuverläßigkeit der Menschen läßt es zu einem unbedingten, ruhigsicheren Vertrauen nicht kommen. Der Richter glaubt öfter einen Unschuldigen foltern zu müssen, um ja nur das Geständniß einer möglicher Weise doch vorhandenen Schuld sich nicht entgehen zu lassen. Das Zustandekommen einer vollkommenen Menschengemeinschaft stößt bereits in der Sprachverschiedenheit auf ein unübersteigliches Hinderniß. Selbst die Freundschaft der Guten ist kein von Trübungen freies Gut. Leidet der Freund, so leidet man mit; der Verlust von Freunden durch den Tod ist eine schmerzliche Wunde der Seele; noch größer und drückender die kummervolle Furcht, daß Jene, die man liebt, dem Guten und Rechten untreu werden könnten. Je größer die Zahl der Freunde oder Derer, die man liebt, desto zahlreicher und mannigfaltiger sind auch die Besorgnisse der erwähnten Art. Die genannten Philosophen führen auch die Freundschaft der Götter, oder, wie wir Christen sagen würden, der Engel, unter den Gütern des socialen Verkehres auf. Aber wir verkehren mit jenen seligen Wesen nicht, wie mit unsersgleichen; zudem kann auch der Satan sich in einen Engel des Lichtes verwandeln, wie denn in der That die heidnischen Götter eben nur Dämonen gewesen sind. Gott läßt zu, daß auch die Guten von den bösen Geistern versucht werden, damit sie desto inniger sich nach dem Reiche des seligen ungetrübten Friedens im Himmel sehnen, wo es keinen Kampf und keine Versuchung mehr gibt. Gegen einen seligen Frieden gehalten, ist der auf Erden erreichbare Friede ein verschwindend kleines Gut, und die irdische Seligkeit, mit der himmlischen verglichen, fast eine miseria zu nennen.

Der Friede ist ein innerstes Bedürfniß der menschlichen Natur; er ist ein Gut, das von allen lebendigen Wesen begehrt wird.

Selbst die Kriege haben keinen anderen Zweck als einen siegreichen, ehrenvollen Frieden. Sobald der Sieg errungen, der Feind geschlagen und unterworfen ist, ist auch der Krieg zu Ende, weil die gewünschte Bedingung des Friedens vorhanden ist. Auch die Bösen wollen Frieden haben, und suchen denselben in ihrer Weise, indem sie das, was ihren Leidenschaften störend entgegentritt, gewaltthätig niederhalten. Auch in den Störungen der natürlichen Ordnung der Dinge stellt sich das Gleichgewicht und damit der Friede auf eine andere Art wieder her; und während der Dauer der Störung behauptet sich wenigstens ein Rest der früheren Ordnung und des früheren Friedens, bis entweder die vorige Ordnung wiederhergestellt oder eine neue in's Leben getreten ist. Dieses Gesetz der Ordnung durchherrscht auch die moralische Welt, es ist in der gottgeschaffenen Ordnung der Dinge gegründet [1]). Der Böse muß nach Gottes Willen leiden, und kann sich nach einer ihm innerlichst eigenen Wesensbeschaffenheit seiner Natur der Reue nicht entziehen. Dieser Schmerz zeigt, daß etwas Gutes im Bösen ist, freilich nicht der Wille, der sich selber böse gemacht, sondern die gottgeschaffene Wesensnatur, die sich als solche nicht alteriren läßt, und deren unverlierbare Beschaffenheit die reliquias pacis ausmacht, die auch in den Unseligen zurückbleiben.

Alles sucht den Frieden, und die ganze Einrichtung und Ordnung der Welt zweckt auf diesen Frieden ab. Die Thiere suchen ihn im sinnlichen Wohlsein; der Mensch muß dieses sinnliche Begehren dem höheren Frieden seiner vernunftbegabten Seele unterordnen, und wünscht Freisein von körperlichem Schmerz, störenden Gemüthsbewegungen u. s. w. deßhalb, damit er ungestört die Ziele

---

[1]) Worin dieser in der gottgeschaffenen Ordnung der Dinge begründete Friede bestehe, erklärt Augustinus in folgender schönen Stelle: Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium. Pax animae irrationalis ordinata requies appetitionum. Pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensio. Pax corporis et animae ordinata vita et salus animantis. Pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege obedientia. Pax hominum ordinata concordia. Pax domus ordinata imperandi atque obediendi concordia cohabitantium. Pax civitatis ordinata imperandi atque obediendi concordia civium. Pax coelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo. Pax omnium rerum tranquillitas ordinis ... Civ. Dei XIX, 13.

seines geistigen Erkennens und Wollens verfolgen könne. Um aber in Verfolgung dieser Ziele nicht irre zu gehen, bedarf er göttlicher Lehre und Hilfe; und da er hier auf Erden nicht im Schauen lebt, sondern im Glauben der noch nicht geschauten ewigen Heimath entgegenwandelt, in welcher er den wahren und vollkommenen Frieden in der Vereinigung mit Gott zu finden hofft, so unterordnet er im Glauben den Frieden des Leibes und der Seele dem gehofften Frieden in Gott durch gehorsame Unterwerfung unter das ewige Gesetz des Herrn. Dieses schließt aber zwei Gebote in sich, Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten. Er soll den Nächsten lieben wie sich; in der rechten Weise liebt sich Derjenige, welcher Gott liebt; also wird auch die rechte Nächstenliebe in Anleitung des Nächsten zur Liebe Gottes bestehen. Andererseits wird der Gottliebende ebenso gerne auch vom Nächsten sich zur Gottesliebe aneifern lassen. Diese Art Nächstenliebe ist Bedingung des Friedens unter den Menschen, indem sie macht, daß die Glieder einer Familie oder einer umfassenderen Gemeinschaft einträchtig dem Herrn dienen. Diese Eintracht ist bedingt durch Unterwerfung der Geleiteten unter die Leitenden, der Frau unter den Mann, der Kinder unter die Eltern, der Diener unter die Herren. Diese Leitgewalt ist aber im Hause des Gerechten keine Despotie, weil die Leitenden selber wieder den Geleiteten, d. i. dem wahren Wohle derselben dienen. Dieses Verhältniß zwischen Befehlenden und Gehorchenden ist das ursprüngliche und natürliche, bei welchem die natürliche Freiheit der Gehorchenden aufrecht erhalten wird. Die Knechtschaft stammt aus der Sünde, durch welche der Mensch zunächst sein eigener Sclave wird, und darum gerechter Weise auch Anderen als Knecht unterworfen wird. Die Schrift gebraucht das Wort servus nicht eher, als bis sie den Fluch Noe's über Cham erzählt. Das lateinische Wort servus scheint von servare abzuleiten zu sein, indem die Kriegsgefangenen, die nach dem Kriegsrechte getödtet werden konnten, gewöhnlich zu Sclavendiensten aufbewahrt wurden (servabantur). Da nun einmal Sclaverei besteht, so können auch fromme Menschen genöthiget sein, Bösen als Knechte und Sclaven zu dienen. Gott weiß, weßhalb er dieß zuläßt; Aufgabe der Knechte ist es, daß sie dem Wohle und Interesse ihrer Herren mit allem Eifer und aufrichtiger Sorge dienen, und dergestalt von sich das Entehrende der Knechtschaft abwenden, was darin besteht, daß man nur widerwillig und aus Furcht Jenen

dient, welche nach Gottes Fügung oder Zulassung zeitweilig Herren sind und das Recht zu befehlen haben — donec transeat iniquitas et evacuetur omnis principatus et potestas humana et sit Deus omnia in omnibus.

Die civitas Dei auf Erden ist mit der civitas terrena vermischt; die Bürger der ersteren suchen den irdischen Frieden in der Unterwerfung unter die Gesetze des irdischen Staates, welchen sie insoweit treu gehorchen, als sie durch diesen Gehorsam den Frieden mit Gott zu bewahren im Stande sind. Sie können mit der terrena civitas Friede halten, weil sie das Interesse an einer die irdisch-zeitlichen Angelegenheiten regelnden Ordnung mit Jenen, die nur der civitas terrena angehören, gemein haben; und weil sie mit denselben in Allem, was den zeitlich-sterblichen Menschen betrifft, auf gleichen Fuß gestellt sind, so wollen sie mit ihnen auch in allen reinzeitlichen Angelegenheiten, Nöthen und Bedürfnissen zusammenhalten und zusammenwirken, und beten auch für das Wohl der civitas terrena und ihrer Leiter, gemäß der Aufforderung des Apostels und gemäß der Mahnung, die Jeremias an das in die Gefangenschaft abzuführende Volk richtete, in welcher es unter Anderem heißt: quia in ejus (Babylonis) pace est pax vestra (Jerem. c. 29). Ihr Herz und ihre Neigung gehört jedoch dem Himmel an, und ihre zeitliche Seligkeit besitzen sie in ihrem christlichen Hoffen auf die jenseitige Glorie. Der wahre Friede aber und die vollkommene Seligkeit wird im Jenseits eintreten, wenn der Leib vollkommen dem Geiste gehorcht, und der Mensch vollkommen Gott dient, so daß er über alle Gebrechen und Gefahren der Verirrung erhaben ist. Tanta ibi erit obediendi suavitas et felicitas, quanta vivendi regnandique felicitas. Und der Friede dieser Seligkeit oder die Seligkeit dieses Friedens wird das von den Philosophen so oft und vielfach besprochene und nicht erkannte summum bonum sein.

§. 123.

Dem summum bonum ist das summum malum entgegengesetzt, welches nach des Lactantius Ausdrucke ein interfici ad poenam sempiternam ist [1]). Die poena sempiterna kann unter Voraus-

[1]) Inst. div. VI, 6.

setzung der Seelenunsterblichkeit [1]) und der Widersinnigkeit eines sich ewig wiederholenden Kreislaufes der Dinge als Endresultat eines gottwidrigen Lebenslaufes nicht in Abrede gestellt werden. Das Endgericht muß, wie Hippolytus [2]) hervorhebt, auch der endgiltige Abschluß der zeitlichen Menschheitsentwickelung sein, und alle sprechfähigen Creaturen, alle Menschen, Engel und Mächte werden zu dem Spruche des göttlichen Richters Amen sagen, und sprechen: Herr, dein Gericht ist gerecht. Selbst ein Plato — bemerken Eusebius [3]) und Augustinus [4]) — habe die Lehre von den ewigen Strafen der Gottlosen gekannt; Theodoret [5]) läßt Plato von unheilbaren Strafen sprechen, womit freilich die von Plato vielleicht nur scherzweise angenommene Seelenwanderung in seltsamem Contraste stehe. Origenes entzog sich der Consequenz und Strenge des christlichen Lehrbegriffes durch sein Hangen an emanatianistisch-idealistischen Vorstellungen, welche ihn auf eine mißverständliche ἀποκατάστασις τῶν πάντων hinführten. Demgemäß glaubte er die jenseitigen Strafen der Bösen als bloße, wenn auch immerhin höchst schmerzliche Reinigungsleiden auffassen zu müssen [6]). Auch Gregor von Nyssa läßt sich von dem dießfälligen Irrthume des Origenes nicht

---

[1]) Die Läugnung einer natürlichen Unvergänglichkeit konnte einen Arnobius (II, 14) auf den Gedanken einer ewigen Vernichtung der Seelen der Gottlosen bringen.

[2]) In dem Fragmente seiner Schrift Contra Platonem de causa Universi. Opp. (ed. Fabricii) Tom. I, p. 220—222.

[3]) Praep. evang., XI, 20.

[4]) Gen. ad lit. XII, 33.

[5]) Graec. affect., Serm. XI, p. 648.

[6]) Tam in his quae videntur et temporalibus saeculis, quam in illis quae non videntur et aeterna sunt, omnes isti (scil. ex his ordinibus qui sub principatu Diaboli agunt et malitiae ejus obtemperant) pro ordine, pro ratione, pro modo et meritorum dignitatibus dispensantur: ut alii in primis, alii in secundis, nonnulli etiam in ultimis temporibus, et per majora ac graviora supplicia, nec non et diuturna ac multis (ut ita dicam) saeculis tolerata, asperioribus emendationibus reparati, et restituti eruditionibus primo angelicis, tum deinde etiam superiorum graduum virtutibus, et sic per singula ad superiora provecti usque ad ea quae sunt invisibilia et aeterna perveniant, singulis videlicet quibusque coelestium virtutum officiis quadam eruditionum specie peragratis. Princip. I, 6, 3.

freisprechen [1]. Hieronymus glaubte, so lange er den origenistischen Ansichten zugethan war, wenigstens den Getauften die endliche Befreiung von jenseitigen Leiden reserviren zu sollen [2]) — eine Meinung, welche Augustinus als einen Irrthum des christlichen Mitgefühles bezeichnet [3]).

Augustinus widmet Denjenigen, welche die ewige Dauer der jenseitigen Strafleiden bestreiten wollen, eine ausführliche Widerlegung [4]). Die Dauer des Strafleidens, sagen Einige, sollte der Dauer des sündigen Lebens und Thuns proportionirt sein. Indeß möchte unter den Strafarten, welche Cicero aufzählt, kaum eine der gestellten Forderung entsprechen. Cicero nennt folgende acht: Damnum, Vincula, Verbera, Talio, Ignominia, Exilium, Mors, Servitus. Das Verbrechen kann ein momentaner Act sein; die meisten

---

[1]) *Μακραῖς περιόδοις ἐξαιρεθέντος τοῦ κακοῦ τῆς φύσεως . . . . . ἐπειδὰν ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις τῶν νῦν ἐν κακίᾳ κειμένων γένηται, ὁμόφωνος εὐχαριστία παρὰ πάσης ἔσται τῆς κτίσεως, καὶ τῶν ἐν τῇ καθάρσει κεκολασμένων, καὶ τῶν μηδὲ τὴν ἀρχὴν ἐπιδεηθέντων καθάρσεως.* Orat. catech., c. 26.

[2]) Sicut Diaboli et omnium negatorum et impiorum qui dixerunt in corde suo: non est Deus, credimus aeterna tormenta, sic peccatorum et impiorum et tamen Christianorum, quorum opera in igne probanda sunt atque purganda, moderatam arbitramur et mixtam clementia sententiam. Comm. in Jesai. 66, 24. Wir möchten indeß in dieser Stelle keine Nachwirkung eines origenistischen Irrthums, sondern vielmehr ein Zeugniß für den kirchlichen Glauben an das Fegefeuer erkennen.

[3]) Creduntur a quibusdam etiam ii, qui nomen Christi non relinquunt, et ejus lavacro in ecclesia baptizantur, nec ab eo ullo schismate aut haeresi praeciduntur, in quantislibet sceleribus vivant, quae nec diluant poenitendo, nec eleemosynis redimant, sed in eis usque ad hujus vitae ultimam diem pertinacissime perseverent, salvi futuri per ignem, licet pro magnitudine facinorum flagitiorumque diuturno, non tamen aeterno igne puniri. Sed qui hoc credunt, et tamen catholici sunt, humana quadam benevolentia mihi falli videntur. Nam scriptura divina aliud consulto respondet. Librum autem de hac quaestione scripsi, cujus titulus est „de fide et operibus“. Ubi secundum scripturas sanctas, quantum Deo adjuvante potui, demonstravi, eam fidem salvos facere, quam satis evidenter expressit Paulus Apostolus dicens: In Christo enim Jesu neque circumcisio quidquam valet, neque praeputium, sed fides, quae per dilectionem operatur. Enchirid. §. 67.

[4]) Civ. Dei XXI, c. 14 ff.

der hier aufgezählten Strafen hingegen können lebenslänglich dauern, und sind insofern bereits ein diesem Zeitleben proportionirtes Analogon der ewigen jenseitigen Strafen. Hier auf Erden kann es freilich keine ewigdauernden Strafen geben, weil das Erdenleben des Menschen auch nicht ewig dauert. Die Todesstrafe wird sogar in kürzester Frist vollzogen; wird aber durch sie der Lebende nicht auf immer aus der Gesellschaft der Lebenden ausgestoßen? Wie nun durch den Vollzug des Todesurtheils ein Verbrecher aus der civitas mortalis für immer ausgestoßen wird, so wird der von Gott verworfene Sünder durch das supplicium mortis secundae aus der civitas immortalis für immer ausgestoßen. Die Länge und Dauer der Strafe wird nicht nach der Zeitdauer der sündigen Handlungen, sondern nach der Größe derselben bemessen. Uns Menschen fehlt zufolge der Schwächung unserer geistigen Kräfte durch die Sünde Sinn und Einsicht, um die Größe der Impietät und des Frevels vollkommen würdigen zu können, dessen sich der Mensch durch die erste Sünde schuldig gemacht hat; daher ist es uns auch schwer zu fassen, wie zufolge der Einen Sünde Adam's die ganze Menschheit als eine in Adam wurzelnde massa damnata des ewigen Todes schuldig werden konnte. Und doch war dieß nur gerecht; es ist lediglich Gottes Erbarmung, welche einige Menschen dem verdienten Loose der ewigen Verdammniß entrückt. Gott thut dieß, um neben seiner Gerechtigkeit auch seine Barmherzigkeit zu offenbaren; er offenbart sie aber an verhältnißmäßig Wenigen, und läßt weit mehrere der ewigen Verdammniß anheimfallen, um zu zeigen, was nach strengem Rechte Alle verdient hätten.

Man hat verschiedene Behauptungen vorgebracht, durch welche man die Lehre von der ewigen Verdammniß der Bösen zu mildern und abzuschwächen suchte. Origenes verstieg sich soweit, daß er sogar dem Teufel noch eine Hoffnung des Seligwerdens einräumte; Andere meinten, daß wenigstens kein Getaufter oder doch gewiß kein Katholik ewig verworfen werden könne; wieder Andere nahmen an, daß man wenigstens durch Werke der Barmherzigkeit die Todesschuld schwerer Sünden von sich abwälzen und sich die Erlangung der ewigen Seligkeit sicherstellen könne. Gegen die Meinung des Origenes sprechen aber die unzweideutigsten Aussprüche Christi und der Apostel, welche von ewiger Verdammniß der bösen Engel sowol als der bösen Menschen reden; vgl. Matth. 25, 41; Apok. 20, 10. Die

Gebete der Kirche können nur Jenen zu Gute kommen, welchen Gott das Seligsein vorausbestimmt hat. Ebenso wenig nützt es, die Worte des Psalm 76 durch willkürliche Deutung zu verflachen: Numquid obliviscetur misereri Deus, aut continebit in ira sua miserationes suas? Aber das göttliche Erbarmen, von welchem der Psalmist spricht, kommt nur den vatis misericordiae zu Gute; und zudem ist in den citirten Worten das misereri weit mehr auf die nachfolgende Besserung und Heiligung, die eine Wirkung und Frucht der Gnade ist, als auf Erlaß von Strafen zu beziehen, wie aus den sogleich folgenden Worten erhellt: Haec est mutatio dexterae Excelsi. Einzig durch Werke der Barmherzigkeit sich die ewige Seligkeit sicherstellen wollen, hieße so viel, als sich durch bestimmte Gaben einen Freibrief zur straflosen Begehung beliebiger Sünden erkaufen wollen.

Da Augustinus die der origenistischen Auferstehungslehre entgegenstehende kirchliche Auferstehungslehre vertrat, so erwuchs für ihn die Nothwendigkeit, die Denkbarkeit eines ewig dauernden leiblichen Strafleidens, die Möglichkeit eines ewigen Brennens ohne Verbrennung nachzuweisen [1]). Der Salamander — bemerkt Augustinus — geht im Feuer nicht zu Grunde; in heißen Quellen, die der Mensch ohne Verbrühung seines Körpers nicht berühren kann, halten sich gewisse Thiere beständig auf. Wenn es also Thatsache ist, daß lebende Wesen im Feuer ohne Schmerzempfindung aushalten können, so wird man es auch nicht für unmöglich halten, daß die Leiber der Verdammten mit Schmerzempfindung im Feuer aushalten. Das Feuer muß nicht Ursache der Auflösung sein; dieß geht aus den angeführten Beispielen klar hervor. Der Schmerz, welchen die Verdammten im Feuer empfinden, deutet nicht auf die Nothwendigkeit der Auflösung hin; er ist vielmehr das Zeichen eines vorhandenen Lebens. Nicht der Schmerz, sondern Dasjenige, was den Schmerz verursacht, tödtet in diesem zeitlichen Leben den Leib, aber nur darum, weil der zeitliche Leib auflöslich ist; ist aber der Auf-

---

[1]) Für Origenes konnte ein solches Bedenken nicht bestehen: *Πῦρ καθάρσιον ἐπάγεται τῷ κόσμῳ. εἰκὸς δ' ὅτι καὶ ἑκάστῳ τῶν δεομένων τῆς διὰ τοῦ πυρὸς δίκης ἅμα καὶ ἰατρείας· καίοντος μὲν καὶ οὐ κατακαίοντος τοὺς μὴ ἔχοντας ὕλην δεομένην ἀναλοῦσθαι ὑπ' ἐκείνου τοῦ πυρός.* Contra Cels. V, 15.

erstehungsleib seiner Natur nach unauflöslich, so kann ihn auch die fortdauernde Feuerpein nicht auflösen. Princip der Empfindung ist die Seele; das Seelenlose kann nicht leiden. An der leidenden Seele haben wir aber bereits ein Subject, welches, weil seiner Natur nach unsterblich, durch den Schmerz nicht aufgelöst oder getödtet werden kann. Gleicherweise ist es denkbar, daß es auch beseelte Körper gebe, die selbst unter den heftigsten Leiden der Auflösung widerstehen. Man hält solche Körper für etwas Undenkbares; man bedenkt aber nicht, wie viele Eigenschaften der irdischen, uns bekannten Körper uns gleichfalls als unglaublich und undenkbar erscheinen würden, wenn sie uns nicht durch das Zeugniß der Erfahrung gewiß wären! Augustinus hätte nicht geglaubt, daß Pfauenfleisch der Fäulniß ungewöhnlich lange widerstehen könne, wenn er nicht selbst die Thatsache zu beobachten Gelegenheit gehabt hätte. Wer sollte sich nicht über den Kalk verwundern, der im Wasser, das sonst jeden Brand löscht, zu verbrennen anfängt? Oder über die Spreu, welche den Schnee, den sie bedeckt, vor dem Zerfließen bewahrt, unreifes Obst hingegen reif und mürbe macht, somit auf den Schnee erkältend, auf das Obst erwärmend wirkt? Der Diamant soll einzig im Bocksblute auflösbar sein, während er dem Eisen, dem Feuer und jeder anderen heftigsten Gewalt widersteht. Wie staunenswürdig sind die Wirkungen des Magnetes! Man erwidert nun freilich, daß dieß bloß natürliche Wirkungen seien, hingegen die Verwandlung des sterblichen Menschenleibes in einen unvergänglichen und unauflösbaren Leib eine Änderung der Natur desselben. Indeß auch an Beispielen solcher Art, wo an Naturkörpern Erscheinungen hervortreten, die man von ihnen nach der uns bekannten Beschaffenheit derselben nicht erwarten sollte, fehlt es nicht; nicht nur, daß die Schrift vom Stillestehen der Sonne, oder von der Theilung des Wassers beim Durchzuge der Israeliten durch das rothe Meer spricht: auch die Heiden wissen von außerordentlichen Wahrzeichen, die am Himmel erschienen, zu erzählen; der gelehrte Varro in seiner Schrift de gente Romanorum würde sie nicht portenta nennen, wenn sie ihm nicht gegen die gewohnte Naturordnung zu streiten geschienen hätten. Behaupten wollen, daß es Gott nicht möglich wäre, den Leib des jenseitigen Menschen durch ein Wunder seiner Allmacht ewig in brennendem Feuer zu erhalten, ohne daß derselbe sich auflöse, wäre eine Impietät gegen Gott.

Die gottlosen Menschen sollen in demselben Feuer brennen, welches dem Teufel und seinen Schaaren bereitet ist. Wenn nun, wie Augustinus anzunehmen geneigt ist, die gefallenen Engel reine Geister sind, wie können sie von einem sinnlichen Feuer leiden? Dadurch, daß sie, wie die Seelen im Körper, im Feuer eingeschlossen sind, und auf eine, uns freilich nicht erklärbare Weise vom Feuer afficirt werden.

§. 124.

Da das höchste Gut ein geistiges ist, so kann es auch nur durch ein Leben im Geiste errungen werden. Dieß wird von allen christlichen Lehrern auf das Entschiedenste betont; Clemens Alexandrinus macht eine völlige ἀπάθεια gegen alles Sinnliche, Irdische, Zeitliche zur Bedingung des Theilhabens am höchsten Gute. Der christliche Weise erfährt an sich keine anderen Affectionen, als jene, in welchen sich ihm das Erhaltungsbedürfniß seines Leibes fühlbar macht [1]). In Christus war nicht einmal ein Bedürfniß solcher Art vorhanden; er aß und trank nur deßhalb, damit die Wahrhaftigkeit seiner menschlichen Natur nicht in Zweifel gezogen würde. Um so mehr war er über jede andere sinnliche Affection, über die Empfindung von Lust und Schmerz erhaben. Auch die Apostel waren, wenigstens nach der Auferstehung des Herrn, in der Weisheit desselben geistig schon so fest gegründet, daß sie durch keine Gemüthsbewegung mehr beeinflußt wurden. Und so mußte es sein, wenn sie vollendete Menschen sein wollten. Raschmuth, zürnender Eifer, Freude, Verlangen, die im Dienste der Vernunft als löbliche Eigenschaften erscheinen möchten, sind doch nur ein Beweis, daß Derjenige, an welchem sie vorkommen, noch nicht vollkommen im Geiste lebe. Der Vollkommene bedarf keiner beherzten Kühnheit, da es für ihn nichts Furchtbares mehr gibt, und Nichts von der Liebe zu Gott ihn abzuziehen vermag. Es gibt für ihn keine Gemüthsunruhe und keinen Schmerz, da er überzeugt ist, daß unter Gottes Leitung Alles recht und wol geschehe; es kann ihn Nichts zum Zorne reizen, weil er Gott, und in Gott alle Geschöpfe Gottes liebt. Er weiß Nichts von Eifersucht; denn es fehlt ihm an Nichts von dem,

---

[1]) Strom. VI, p. 775 ff.

was ihm zur Erlangung des Guten und Schönen, der Ähnlichkeit mit Gott zu dienen vermag. Er liebt Alles nur in Gott, und Gott in Allem; daher kann in ihm nie ein leidenschaftliches Begehren nach irgend einem Geschöpfe aufkommen. Er ist demnach über alle Geschöpfe erhaben, und bewährt sich darin als Gottähnlichen, weil er ganz nur im Geiste lebt, welcher das göttliche Siegel und Gepräge des Menschen ist, und den Menschen zum Ebenbilde Gottes macht, da ja Gott wesentlich Geist (νοῦς) ist und als solcher im Logos, dem character divinae substantiae, sich offenbart. Es ist nicht denkbar, daß der christliche Weise irgend etwas Geschaffenes ob dessen Schönheit und Güte mit bewegtem Gemüthe begehren soll, da er in seinem christlichen Hoffen bereits den Vorgenuß der ewigen Urgüte und Urschönheit besitzt. Die rechte Erkenntniß dieses höchsten Gutes führt ihn von selber zur rechten Übung in heiliger Liebe desselben, die rechte Übung aber macht ihn von jedwedem Verlangen anderer Art frei. Er bedarf demnach auch nicht einmal der gepriesenen Tugenden des Starkmuthes (ἀνδρεία) und der Maaßhaltung (σωφροσύνη), weil eben jene Affecte, zu deren Beherrschung die genannten Tugenden nothwendig sind, in der Unwandelbarkeit seines mit Gott vereinigten Geistes gänzlich aufgehoben sind.

§. 125.

Gregor von Nyssa [1]) steigert seine Anforderungen an die Gemüthsbeschaffenheit Dessen, der im christlichen Sinne vollkommen sein will, nicht so hoch, wie Clemens Alexandrinus, obwol er in dem Vorhandensein der dem Menschen mit den übrigen empfindenden Wesen gemeinsamen natürlichen Affecte das unverkennbare Zeichen eines Herabgesunkenseins von der ursprünglichen Höhe der gottähnlichen Menschennatur erblickt. Der Mensch war ursprünglich den Engeln gleich, und sollte sich auch nach Art der Engel, auf eine uns freilich nicht mehr vorstellbare Weise, ohne alle sinnliche Lust vervielfältigen. In Voraussicht des Menschenfalles aber hat Gott es vorgezogen, den Menschen so zu organisiren, daß er, von seiner ursprünglichen Höhe herabgestürzt und seiner englischen Vor-

---

[1]) De opificio hominis, c. 18.

züge verlustig geworden, dennoch sein Geschlecht fortpflanzen konnte. Die nach dem factisch eingetretenen Falle geübte sinnliche Geschlechtsvermischung bewirkte nun eine sinnliche Trübung seines Wesens, in deren Folge denn auch jene ἄλογα πάθη hervortraten, deren Vorhandensein den Menschen als Sinnenwesen auf gleiche Stufe mit dem Thiere stellt, nur mit dem Unterschiede, daß dasjenige, was beim Thiere als etwas zu seiner Erhaltung Dienliches gut ist, am Menschen für eine beklagenswerthe natürliche Unvollkommenheit zu gelten hat. Gleichwol lassen sich diese natürlichen Einzelheiten durch ihre Unterstellung unter die Herrschaft der Vernunft in Tugenden verwandeln; der von der Vernunft beherrschte und geleitete Zornmuth verwandelt sich in Starkmuth, die Besorgtheit in Besonnenheit, die Zaghaftigkeit in Gehorsam, der Haß in Abscheu vor bösen Lastern, die Begehrlichkeit in Verlangen nach dem wahrhaft Schönen und Guten. In diesen Tugenden wiederscheint die dem Menschen anerschaffene, aber durch die jetzige Vergröberung seiner sinnlichen Seite verhüllte göttliche Ebenbildlichkeit. Wird die natürliche Krankheit des Fleisches durch willentliches Nachgeben an die leidenschaftlichen Begehrungen desselben zur Krankheit der Seele, dann sinkt der Mensch aus dem Stande potentieller Gottähnlichkeit zu dem Zustande actueller Thierähnlichkeit herab. Man darf sich aber durch das Vorkommen solcher Erscheinungen nicht zum Zweifel an der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen verleiten lassen, da man die volle, ungetrübte Schönheit derselben an Charakteren, wie Moses [1]), aufweisen kann.

§. 126.

Das Erhabensein über Affecte und Leidenschaften des Gemüthes — bemerkt Theodoret [2]) — ist eigentlich auch schon von ausgezeichneten griechischen Philosophen, namentlich von Plato, auf das Eindringlichste empfohlen worden, so daß man sich wundern muß, daß die Heiden sich an den christlichen Asceten stoßen, welche im Grunde nur Das im Leben darstellen, was die griechischen Philosophen gelehrt haben. Diese selber haben allerdings anders gelebt, als sie

---

[1]) Gregor von Nyssa schrieb eine Vita Mosis.

[2]) Graec. affect., Sermo XII.

lehrten; selbst ein Sokrates war nach der Schilderung, welche Porphyrius über ihn hinterlassen hat, nichts weniger, als ein von sinnlichen. Affecten und Gelüsten freier Mensch. Er hatte zu gleicher Zeit zwei Weiber, die Xantippe, die er als ein Gemeingut Anderer kennen gelernt hatte, und die Myrto; Beide genügten aber nicht, seine sinnlichen Gelüste zu befriedigen, indem er nebstdem auch feile Dirnen besuchte und an schönen Knaben Gefallen hatte. Die Zänkereien seiner beiden Weiber machten ihm viel Vergnügen; er selber aber zeigte sich gleichfalls nicht selten zornmüthig, und war dann unausstehlich, die Ironie verließ ihn fast nie. Ein beschauliches, zurückgezogenes Leben, wie es Plato empfiehlt, hat er nie geführt, so wenig als Plato selber. Krates und Diogenes sprachen ihren Grundsätzen der Enthaltsamkeit durch cynische Schamlosigkeit Hohn. Die Peripatetiker priesen die Tugend mit Worten, lebten aber dem Vergnügen. Indeß fehlt es wenigstens unter den Barbarenvölkern nicht an Philosophen, welche, unter den Griechen hochgeachtet, Dasjenige übten, was Plato, gewissermaaßen dem Evangelium vorgreifend, empfohlen hat. Man rühmt die Hyperboräer, ein Volk gerechtigkeitsliebender Menschen, welche sich des Fleischgenusses enthalten und bloß von Baumfrüchten leben. Die Brachmanen sollen in Wäldern leben und sich bloß von Blätterkost nähren. Der scythische Philosoph Anacharsis soll nicht bloß wachend die größte Strenge gegen sich geübt, sondern auch durch besondere Vorkehrungen das im Schlafe und Traume der Disciplin der spontanen Willensenergie entzogene Spiel der Phantasie und der sinnlichen Triebe zu zügeln gesucht haben. Der Dichter Simonides sagt, wie Plato, daß die Tugend als Anachoretin in der Wildniß ferne vom Menschengewühle und vom lauten Markte des politischen und socialen Lebens weile. Aber freilich vermochten sich die griechischen Philosophen nicht zur Erkenntniß der hohen Dignität der Virginität zu erheben. Die Stoiker rechneten die Geschlechtslust unter die indifferenten Dinge; Epikur und Demokrit widerriethen die Ehe, gewiß nicht aus Liebe zur Keuschheit.

§. 127.

Lactantius[1]) unterwirft die stoischen und peripatetischen Lehren über die Affecte einer ausführlichen Kritik, und zeigt das Verfehlte der einen, sowie das Ungenügende der anderen. Die Stoiker nennen Mitgefühl, Verlangen, Furcht Krankheiten der Seele, ja sie lassen alle Affecte der Seele aus falschen Meinungen und Anschauungen unphilosophischer Denkart entstehen. Der Weise kennt kein Übel und kein Gut, daher sind Furcht und Betrübniß, Verlangen und Freude seiner Seele völlig fremd. Daraus würde nun freilich folgen, daß dem Weisen auch die in Beherrschung und Zügelung dieser Affecte bestehenden Tugenden nicht zukommen können; weiter würde folgen, daß Barmherzigkeit, Gottesfurcht und Sehnsucht nach Gott gar keine Tugenden des christlichen Geistes, sondern vielmehr Schwächen und Gebrechen des menschlichen Herzens wären, deren sich der Philosoph zu schämen hätte. Demgemäß denken die Peripatetiker gesünder und richtiger, wenn sie die Affecte des Gemüthes für etwas Natürliches halten; sie bekennen sich aber zu einem falschen Principe, wenn sie Temperirung aller Affecte als höchste sittliche Regel aufstellen, da gewisse Affecte nicht bloß temperirt, sondern der strengsten Zucht unterstellt, ja oft geradezu verläugnet werden müssen, während andere zu constanten Stimmungen der Seele ausgebildet werden sollen, deren Steigerung und Vertiefung mit dem Fortschreiten in sittlicher Vollkommenheit gleichbedeutend ist. Demgemäß vergreift es Cicero auf eine beklagenswerthe Weise, wenn er, den tugendhaften Mann schildernd, die Meinung äußert, derselbe thue Niemanden Etwas zu Leide, außer wenn er gereizt werde! Dieß heißt die Geduld aus dem Verzeichnisse der menschlichen Tugenden streichen und den Menschen dem vernunftlosen Thiere gleichstellen, welches auch nicht mit seinen Hörnern stößt, wenn es nicht gereizt wird. Der Zorn bildet mit der Habgier und sinnlichen Lüsternheit jene funeste Dreiheit, welche, den sich selbst nicht beherrschenden Menschen zu allem Bösen fortreißend, von den alten Dichtern unter dem grauenerregenden Bilde der drei Furien dargestellt worden ist. Daraus folgt indeß noch nicht, daß

[1]) Inst. div. VI, c. 14 – 25.

Lust, Verlangen nach Besitz und Entrüstungsfähigkeit an sich etwas Böses und Verdorbenes, gegen das Gebot der sittlichen Gerechtigkeit Verstoßendes sein müssen; Gott hat vielmehr diese Triebe der menschlichen Natur als Antriebe zur Verrichtung und Leistung sittlicher Functionen eingepflanzt, den Geschlechtstrieb zur Erhaltung und Fortpflanzung der menschlichen Gattung, den Besitztrieb zur Erwerbung des Nöthigen, die Entrüstungsfähigkeit zur geziemenden Zurechtweisung, Züchtigung und Zügelung der Bösen und Schlimmen. Nicht der rechte Gebrauch, sondern der Mißbrauch dieser dem Menschen verliehenen Vermögen führt zum Bösen und Schlimmen, und erzeugt jene traurigen Verirrungen, von welchen leider das menschliche Dasein erfüllt ist.

§. 128.

Augustinus entwickelt seine Lehre von den Affecten des menschlichen Gemüthes aus Anlaß seiner Erörterungen über das aus der ersten Sünde entspringende Verderbniß der menschlichen Natur [1]. Er knüpft seine dießfälligen Erörterungen an die Kritik jener tadelhaften Ansicht, welcher zufolge die Leiblichkeit des Menschen die erste Ursache der menschlichen Sündhaftigkeit wäre. Zwar sagt allerdings die Schrift: Corpus corruptibile aggravat animam — aber die Corruptibilität des Leibes und die daraus resultirende Beschwerung des Geistes oder der Seele ist nicht eine erste Ursache der Sünde, sondern vielmehr ein Strafzustand, welcher über die menschliche Natur in Folge der Sünde verhängt worden ist. Auch gehen nicht alle Anreize zur Sünde aus leiblichen Trieben hervor; wie hätten sonst Engel in Teufel sich verkehren können? Hoffart und Neid werden vom Teufel eingegeben; also müssen diese Gebrechen an ihm in eminenter Weise vorhanden sein. Auch hieße es ungerechter Weise den Schöpfer der Menschennatur anklagen, wenn man in der dem Menschen angeschaffenen sinnlichen Natur nur ein Hinderniß der Tugend und einen Herd von Reizungen und Versuchungen erkennen wollte, während doch Alles, was Gott geschaffen hat, an sich nur gut sein kann. Die gerügte Ansicht würde letztlich geradezu auf den Manichäismus hinführen, d. i. auf die Lehre von zwei

---

[1]) Civ. Dei XIV, 8 ff.

Principien, deren eines die an sich böse Materie wäre. Die Platoniker verirren sich zwar nicht so weit, sind aber gleichfalls von dem Vorurtheile befangen, daß die Menschenseelen nur dann und darum von jenen vier krankhaften Zuständen: Begierlichkeit und Furcht, Lust und Traurigkeit ergriffen seien, wann und weil sie in Verbindung mit ihren Körpern stehen. Indeß stehen in Rücksicht auf diese Behauptung die Platoniker mit sich selbst in Widerspruch. Wie können sie behaupten, daß die Seele nur zufolge ihrer Verbindung mit dem Leibe solche leidenschaftliche Regungen und Begehrungen in sich trage, da sie doch andererseits wieder lehren, daß die des Leibes ledige und von jeder sinnlichen Beflecktung gereinigte Seele das heftigste Verlangen nach Vereinigung mit dem Leibe trage? Gestehen sie damit nicht, daß die Seele erst zufolge ihrer Verbindung mit dem Leibe des Verlangens und Fürchtens, der Freude und Traurigkeit fähig ist?

Das Richtige ist, daß es der Seele als solcher, sofern sie mit einem Vermögen zu wollen begabt ist, zukomme, Affecte zu haben, deren Beschaffenheit aber freilich durch den jeweiligen Zustand der Seele bedingt ist. Ist der Wille des Menschen in eine verkehrte Richtung gezogen, so wird er auch verkehrte Affecte haben; ist er in der Richtung auf's Gute begriffen, so werden auch seine Affecte und Willensbewegungen (Gemüthsbewegungen) nicht bloß tadellos, sondern sogar löblich sein. Die Seele kann nicht ohne Willensbewegung sein: Voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt. Verlangen und Freude ist nichts Anderes, als voluntas in consensionem eorum quae volumus — Furcht und Traurigkeit nichts Anderes, als voluntas in dissensionem ab his quae nolumus, d. h. die genannten vier Affecte sind nichts Anderes, als Applicationen unseres Wollens auf die Gegenstände unseres Gefallens und Mißfallens. Die Einstimmung unseres Willens in das Begehren dessen, was uns gefällt, heißt Verlangen; die Einstimmung unseres Willens zum Genusse dessen, was uns gefällt, heißt Freude. Und umgekehrt: Der Dissens unserer Innerlichkeit gegen die Annäherung dessen, was wir von uns entfernt wünschen, heißt Furcht; der Dissens unserer Innerlichkeit in Verabscheuung dessen, was uns gegen unseren Willen getroffen hat, heißt Traurigkeit. Je nach Beschaffenheit der Dinge, welche Gemüth und Wille des Menschen afficiren, tritt die eine oder andere dieser Stimmungen

hervor. Der Mensch, welcher nach Gott (secundum Deum) lebt, muß nothwendig das Gute lieben und das Böse hassen. Da aber das Böse nicht Natur, sondern Gebrechen an der Natur ist, so wird der nach Gott Lebende an dem bösen Menschen nicht den Menschen, sondern das Gebrechen hassen, den Menschen hingegen lieben. Würde dieser Mensch sich bessern, so bliebe an ihm gar nichts mehr zu verabscheuen übrig, man könnte ihm nur ungetheilte Liebe zuwenden. Somit ist Lieben (amare) ein Grundgefühl des menschlichen Wesens und nichts Anderes, als der Wille selber in seiner Bethätigung. Es ist daher unnöthig, das Wort amare wegen der darin sich möglicher Weise knüpfenden Nebenbedeutung zu ächten und für den Ausdruck leidenschaftlicher, unerlaubter Regung zu nehmen, wie Einige wollen, welche deßhalb für die leidenschaftsfreie Liebe zum Guten die Bezeichnung diligere vorschlagen. Zu einer solchen Änderung ist kein Grund vorhanden, da auch die heidnischen Schriftsteller das Wort amare im besten Sinne verstanden und gebraucht haben. Das Richtige ist, daß dieses Wort vermöge seiner höchst allgemeinen Bedeutung als Bezeichnung des Grundgefühles und der Grundregung der menschlichen Innerlichkeit Gutes und Schlimmes bedeuten kann, je nachdem der Wille oder die Innerlichkeit einem guten oder schlimmen Objecte zugethan ist: Recta itaque voluntas est bonus amor, et voluntas perversa malus amor. Verlangen und Freude, Furcht und Traurigkeit sind nichts Anderes, als Modificationen der Einen Grundstimmung des thätigen Willens oder des amor: cupiditas = amor inhians habere amatum; laetitia = amor amatum habens eoque fruens; timor = amor fugiens quod ei adversatur; tristitia = amor objectum adversans sibi accidere sentiens. Dem Sprachgebrauche zufolge können laetitia und timor auf Gutes bezogen und damit sittlich gute Stimmungen bezeichnet werden; cupiditas pflegt, wenn nicht eine nähere Erklärung beigegeben wird, eine üble Nebenbedeutung in sich zu schließen (Begierlichkeit, leidenschaftliches Verlangen). Die tristitia soll den Stoikern zufolge kein Affect der Gerechten sein können. Die Stoiker unterscheiden nämlich Stimmungen oder Dispositionen der Weisen, welche sie εὐπάθειας nennen, und Affecte der thörichten, gemeinen Menschen, welche von ihnen πάθη genannt werden. Die vier πάθη sind nach ihnen: cupiditas, laetitia, metus, tristitia; an die Stelle der ersten drei aus diesen πάθη treten bei den Weisen voluntas,

gaudium, cautio. Der tristitia der Thoren kann kein Affect der Weisen entsprechen, weil dem Weisen nichts Schlimmes begegnen kann, indem der stoische Kaltmuth über jede derartige Anfechtung erhaben ist. Die heilige Schrift lehrt anders: sie kennt eine heilige Traurigkeit, eine tristitia secundum Deum, quae poenitentiam in salutem operatur (2 Kor. 7). Darauf könnten nun freilich die Stoiker nach ihrer Denkweise sagen, der Weise lasse sich keine solchen Fehler zu Schulden kommen, um deren willen er zu trauern hätte. Darauf antworten zu wollen, hieße unnütz um Worte streiten; denn die Stoiker geben zu, daß Derjenige, welcher nicht so handelt, wie er handeln soll, kein Weiser sei; und die Schrift sagt: Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsi seducimus, et veritas in nobis non est. Eine völlige ἀπάθεια oder Impassibilität kann selbst von dem tugendhaftesten und gerechtesten Menschen im Leben dieser Zeit nicht verlangt werden, weil es nicht in der Macht des Zeitmenschen steht, alle Perturbationen des Gemüthes von sich abzuwehren. Er kann dieß ebenso wenig, als er sich von jeder geringen Sünde frei erhält. Nunc satis bene vivitur, si sine crimine, d. h. ohne schwere Sünde; durch Begehung einer geringen Sünde aber nicht beunruhiget zu werden, wäre gewiß etwas Schlimmes. Ein solches Hinwegsetzen über Fehler würde nicht machen, daß man fehlerfrei sei, sondern daß man der Vergebung der Fehler nicht werth wäre. Sollte ἀπάθεια eine völlige Gefühllosigkeit bedeuten wollen, und als solche gepriesen werden, so würde man Etwas, was schlimmer als alle anderen Laster ist, zur höchsten Tugend erheben. Der Apostel beschwert sich über gewisse Menschen, welche sine affectione wären. Im Psalm 68 tönt die Klage: Sustinui qui simul contristaretur et non fuit.

Man könnte nur noch fragen, ob denn auch die ersten Eltern im Paradiese allen jenen Affecten unterworfen waren? Gewiß nicht. Traurigkeit, Furcht, Begierlichkeit waren ihnen fremd; wie hätten sie am Orte der Freuden traurig sein können? Was hatten sie zu fürchten, so lange ihnen weder der Tod noch irgend ein Leid bevorstand? Wie hätten sie durch einen Reiz der Begierlichkeit belästiget sein können, da es an Nichts fehlte, was sie glücklich machen konnte? Einzig Freude und Friede wohnten in ihren Herzen. Ihnen vor dem Falle eine Begierlichkeit beimessen, hieße eine Sünde vor der

Sünde annehmen. Daß sie bloß aus Rücksicht auf das Verbot Gottes nach der verbotenen Frucht nicht begehrten, ist nicht Sünde; Sünde wäre es nur gewesen, trotz des Verbotes ein Begehren in sich aufkommen zu lassen, was vor der Versuchung durch die Schlange nicht der Fall war.

Anders ist es jetzt, wo der Mensch sich gegen Begierlichkeiten der mannigfaltigsten Art zu erwehren hat. Unter denselben drängt sich aber dem menschlichen Nachdenken keine demüthigender und beschämender auf, als die Begierlichkeit des Fleisches [1]), die nicht nur im Körper unlautere Regungen aufstachelt, sondern den ganzen Menschen gefangen zu nehmen sucht, und ihn, wofern er diesem Gelüsten nach dem sinnlichsten aller Genüsse nachgibt und dessen Befriedigung sucht, momentan in einen Zustand völliger Besinnungslosigkeit versetzt. Welcher Freund und Verehrer der Weisheit und heiliger Freuden möchte, wofern er Gatte ist, nicht wünschen, daß er ohne Entzündung der fleischlichen Begierlichkeit Kinder zeugen könnte, und daß die Geschlechtsorgane in ihren Functionen ebenso sehr von seinem Willen beherrscht würden, wie jene Glieder des Leibes, welche seinen übrigen Verrichtungen dienen! Wie aber die fleischliche Begierlichkeit sich einerseits gegen die Herrschaft der Seele auflehnt, und diese unter ihr Joch zu beugen bestrebt ist, so versagt mitunter der unter dieses schmachvolle Joch gebeugten und lustbrennenden Seele der Körper den Dienst, und bleibt kalt, so daß in diesem Falle die Lustgier mit sich selbst entzweit und zerfallen zu sein scheint, indem sie, nachdem sie den Willen sich dienstbar gemacht hat, dennoch nicht auf ihr Ziel hinarbeitet. Die Zeugungsglieder sind in Folge des Sündenfalles und der damit verbundenen Zerrüttung der Menschennatur Glieder der Schmach geworden, und zwar deßhalb, weil sie nicht durch den Willen der Seele, sondern oft gegen den Willen der Seele durch die fleischliche Lust bewegt und aufgeregt werden. Darum suchen Diejenigen, welche dieser Lust nachjagen, das Dunkel und die Verborgenheit; nicht bloß die gesetzlich verbotene, auch die gesetzlich erlaubte und gesetzlich ermunterte Geschlechtsbefriedigung scheut das Licht der Öffentlichkeit. Verlobte und Neugetraute würden sich schämen, vor Zeugen sich irgend welche Beweise von Zärtlichkeit zu geben. Der Cyniker Diogenes,

---

[1]) Civ. Dei XIV, 16 ff.

der über diesen Punct anders dachte, hat durch seine hündische Unverschämtheit eben nur den seiner Secte beigelegten Namen Cyniker gerechtfertiget; die späteren Cyniker haben sich geschämt, daß ihre Vorgänger sich eine Ehre daraus machten, dem Menschen eine hündische Schamlosigkeit zuzumuthen. Es ist indeß kaum zu glauben, daß ein alter Cyniker wirklich das gethan habe, was dem Diogenes nachgesagt wird; und versuchte es heute irgend einer von den Männern, die sich zu den Grundsätzen jener Schule bekennen, so würden die Vorübergehenden vielleicht nicht gerade Steine aufheben, wol aber den hündischen Philosophen anspucken, und mit den Zeichen gemeinster Ehrlosigkeit brandmarken. — Das unfreiwillige Gefühl der Scham, welches sich an die geschlechtlichen Dinge knüpft, ist Strafe der Sünde und Ausdruck des Gefühles, daß der Mensch sich gegen die Lüsternheit des Fleisches zu wehren hat, während er bei Fortdauer des Urzustandes die volle Herrschaft über sich selbst gehabt, und lediglich durch seinen vernünftigen Willen, nicht aber zufolge des Zuges der Lust dem Geschäfte der Zeugung obgelegen haben würde.

§. 129.

Der heilige Ambrosius [1]) wirft die Frage auf, warum wol die Seele, die doch geschlechtlos ist, durch ein Nennwort weiblichen Geschlechtes (anima) bezeichnet werde. Er findet den möglichen Grund dieser Bezeichnungsart darin, daß die Seele von Seite des Körpers durch heiße Wallungen des Fleisches und Blutes sollicitirt wird und dieselben auf eine begütigende Weise zu beschwichtigen bemüht ist. Damit sie aber dieß vermöge, muß sie durch Gebet den Beistand der himmlischen Gnade erflehen, deren sanftes Wehen in das den Gefahren störender Drängnisse ausgesetzte Gemüth besonnene Ruhe bringen soll. Die Seele sucht betend einen himmlischen Lenker des Viergespanns, der Affecte des Zornes, des Verlangens, der Lust und der Furcht, welche vor die Seele als Wagen des himmlischen Lenkers, des göttlichen Wortes gespannt sind. Christus ist die lenkende Providenz des Gespannes, welche jedes der vier Rosse zu bändigen, d. h. unter das Gebot der Vernunft zu

[1]) De virginitate Liber, c. 15—18.

bringen, und weiter auch unter den Vieren die rechte Ordnung und Zusammenordnung herzustellen hat. Sie werden aber zur Fügsamkeit dadurch vermocht, daß ihnen eine Befriedigung höherer Art, als jene irdisch-sinnliche, nach welcher sie zunächst begehren, gezeigt und die Seele zum aufwärtsstrebenden Fluge beschwingt wird. In Kraft dieser Richtung nach Oben verwandelt sich die Furcht in Besonnenheit, der Zornmuth in Tapferkeit, die Lust in Continenz als Vorbedingung himmlischer Genüsse und Erquickungen, das Verlangen in eifriges Begehren nach allem Guten und Gerechten. Diese geklärte Vierheit der seelischen Vermögen (λογιστικὸν, θυμητικὸν, ἐπιθυμητικὸν, διορατικὸν) ist symbolisch in dem prophetischen Bilde der vier lebenden Wesen ausgedrückt, von welchen das eine einem Menschen, das andere einem Stiere, das dritte einem Adler, das vierte einem Löwen ähnlich anzusehen war (Ezech. 1, 3 ff.). Auch die beschwingende Kraft der Gnade ist in dem angeführten biblischen Bilde angedeutet, wo es nämlich heißt: Et spiritus vitae erat in rotis; eo quod — fügt Ambrosius bei — currus animae teres et rotundus sine ulla offensione volvatur.

Ambrosius entwickelt die Lehre von den vier Cardinaltugenden, deren Sinnbilder und Urbilder er in den vier lebenden Wesen der Ezechiel'schen Vision erkennt, näher und umständlicher im ersten Buche seines Werkes De officiis ministrorum [1]). Er betont zu wiederholten Malen, daß die Vierzahl dieser Tugenden aus der Sittenlehre der heiligen Schrift entlehnt sei, und daß in der Schrift diese Tugenden tiefer und erschöpfender behandelt werden, als bei den weltlichen Philosophen. Demgemäß nimmt auch Ambrosius dieselben in einem weiteren und tiefergehenden Sinne, indem er den gesammten Inhalt der religiös-christlichen Moral unter sie subsumirt. Die Prudentia bedeutet ihm mehr als die sittliche Klugheit im gewöhnlichen Sinne; er rechnet auch das Streben nach Weisheit und die gottesfürchtige Gesinnung darunter. In diesem Sinne verstanden, faßt sie ihm bereits die drei anderen Cardinaltugenden in sich, sowie diese ihrerseits wieder auf's Engste untereinander zusammenhängen. Die christliche Gerechtigkeit schließt Vergeltung des Bösen und Privatbesitz aus; der Privatbesitz ist Usurpation, wie auch die Stoiker erkannten, nach deren Ansicht Alles, was die Erde

[1]) Capp. 24—50.

bietet und hervorbringt, um aller Menschen willen, die Menschen aber wegen einander da sind. Es ist kein Zweifel, daß die Stoiker diese Ansicht aus der Schrift entlehnt haben. Das Fundament der Gerechtigkeit ist der Glaube, die wahre Form derselben ist im Gemeingeiste der Kirche; zur christlichen Gerechtigkeit gehört dem Gesagten zufolge offenbar auch die Wohlthätigkeit und dankbare Vergeltung des empfangenen Guten. Der Starkmuth enthält als zwei besondere Species die kriegerische Tapferkeit und die Duldsamkeit in Privatbeziehungen. Die streitbare Tapferkeit kann nicht ohne Gerechtigkeit und Klugheit gedacht werden; ihre besonderen Functionen sind Schützung des Rechtes der Schwachen, Bezwingung aller gesetzeswidrigen und unsittlichen Regungen und Neigungen des eigenen Herzens, unverdrossenes Streben nach dem Edelsten, Besten und Höchsten. Die Maaßhaltung schließt als besondere Tugend in sich: Gemüthsruhe, Mäßigung, Ehrbarkeit (honestatis cura) und Anständigkeit (decoris consideratio). Die Honestas und das Decorum verhalten sich in der sittlichen Ordnung zueinander, wie in Bezug auf's Leibliche Gesundheit und Schönheit sich zueinander verhalten; so wenig, als es eine Schönheit ohne Gesundheit gibt, ebenso wenig ein sittliches Decorum ohne Ehrbarkeit. Schönheit ist Blüthe der Gesundheit, das Decorum die Blüthe der Ehrbarkeit. Die Übung aller dieser Tugenden ist actuelle Bethätigung und Verwirklichung der anerschaffenen Gottähnlichkeit, die Übung der entgegengesetzten Laster und sündhaften Gewohnheiten macht aus dem Menschen ein Bild des Todes, welchem die ewige Verwerfung folgt: Domine in civitate tua ad nihilum deduces imagines eorum [1]). — Es ist unschwer zu erkennen, daß Ambrosius in Anlage und Durchführung seiner Lehre von den Pflichten Cicero's gleichnamiges Werk vor Augen hatte; aber er berichtigte und bereicherte die eklektische Moral des philosophischen Römers, und goß ihren Inhalt in die geistigen Formen der evangelischen und christlichen Lebensauffassung um — eine Umgestaltung, durch welche alle höchsten und fundamentalen Fragen des sittlichen Lebens aus dem Dämmerlichte des heidnisch-philosophischen Bewußtseins in das reine Gotteslicht der geoffenbarten Wahrheit gerückt wurden. Das Werk des Ambrosius ist sonach eine nochmalige Erörterung aller in Cicero's Buche behan-

---

[1]) Psalm 72, 20.

delten Gegenstände vom Standpuncte der christlichen Gläubigkeit, geschmückt mit allen jenen Vorzügen und Schönheiten überirdischer Art, welche nur eine heiliggesinnte Menschenseele ihren Werken zu verleihen vermag.

§. 130.

Schließlich sei hier noch der Psychomachia des Prudentius gedacht, eines allegorisch-moralischen Gedichtes, welches in einer Reihe von Bildern die Kämpfe und Siege der christlichen Tugenden über die ihnen entgegenstehenden Laster feiert. Zuerst wird Kampf und Sieg des Glaubens über die heidnische Idololatrie geschildert. Sodann die Bewältigung der bösen Lust durch die Pudicitia; Letztere wäscht ihr vom Blute der Libido beflecktes Schwert im Jordan, und hängt es sodann als Weihgeschenk im Tempel des Herrn auf. Der rasende Zorn tödtet sich selber, da er alle seine Geschoße und Streiche von der mannhaften Geduld abprallen sieht. Der prahlerische Hochmuth, der unter Vorausschickung höhnender Herausforderungen auf hohem Rosse gegen die schlichte, einzig auf Gott hoffende Demuth heransprengt, stürzt in eine trügerisch verdeckte Grube, ehe es noch zum Kampfe kommt; die so unerwartet gerettete Demuth tritt herzu, und trennt das Haupt des Feindes vom Rumpfe. Sodann folgt der Kampf der Sobrietas gegen die Üppigkeit, die nicht mit schneidigen Waffen, sondern mit den Mitteln süßer, sinnebetäubender Berauschung bisher fast Alles bewältiget und mit ihrem schleichenden Gifte erfüllt hatte. Die ernste, keusche Sobrietas hält ihrer Gegnerin das Kreuz als schreckendes Bannzeichen entgegen; die wüste, lockere Rotte, die sich um die Luxuria geschaart, fährt erschreckt auseinander, die Herrin der Zügellosen stürzt auf wilder Flucht aus ihrem Lustwagen, und kostet zerquetscht und zerstampft mit zerschlagenem, blutgefüllten Munde die Bitterkeit des Todes; ihre Begleiter, Scherz, Muthwille, Liebesgetändel, hoffärtige Pracht, werfen fliehend alle ihre Lockmittel der Verführung von sich, welche von der ernsten Siegerin keines Blickes gewürdiget in den Staub getreten werden. Ebenso graphisch wird weiter der Kampf der Mildthätigkeit mit dem Geize geschildert, schließlich der Kampf der Eintracht wider die Zwietracht, welche den Beinamen Häresie führt, ein vielgliedriges und vielgestaltiges Ungethüm, dessen Körper, nach-

dem es besiegt worden, zerstückt in alle vier Winde zerstreut wird. Den Schluß des Gedichtes bildet die Schilderung eines christlichen Tempels, dessen Ort die Eintracht mit der Meßruthe absteckt; der Dichter schaut im Geiste die Herrlichkeiten des erhabenen Baues, und schließt mit einem Gebete an Christus, in dessen Gnade die Seelen reichgeschmückt mit Tugenden zu unvergänglichen Zierden des Thrones der ewigen Weisheit werden mögen.

Drittes Buch.

Der Kampf des christlichen Geistes gegen die ethnisirenden Speculationen der Gnostiker und Manichäer.

§. 131.

Der Kampf gegen den Gnosticismus, d. i. gegen einen mit dem falschen Scheine der Christlichkeit sich umhüllenden, weltlich und heidnisch gesinnten Sophismus nahm bereits mit dem Zeitalter der Apostel seinen Anfang. Dahin deuten verschiedene Äußerungen in den Apostelbriefen, so namentlich in den Briefen Pauli an die Thessalonicenser [1]), Ephesier [2]), Kolosser [3]), an Timotheus und Titus [4]) — ferner in den Briefen der Apostel Petrus [5]), Johannes [6]) und Judas. Unter den unmittelbaren Schülern der Apostel nehmen Clemens von Rom [7]) und Ignatius von Antiochien [8])

[1]) 1 Theff. 4, 13 ff.; 5, 1 ff. 14; 2 Theff. 2, 7; 3, 6. 11 ff.

[2]) Ephes. 1, 21; 2, 2; 3, 10; 5, 3 ff.; 6, 12.

[3]) Koloff. 1, 16; 2, 8. 20.

[4]) 1 Tim. 1, 4. 7. 20; 4, 7; 6, 4; 2 Tim. 2, 16; 3, 8; 4, 4; Tit. 1, 14; 3, 9.

[5]) 2 Petr. 2, 1 ff.

[6]) 1 Joh. 1, 1—3; 4, 2 ff.; 2 Joh. 7.

[7]) In seinem ersten Briefe an die Korinther. Vgl. Lutterbeck Neutestamentliche Lehrbegriffe, Bd. II, S. 50.

[8]) Ephes., c. 7. 18; Smyrn., c. 1—8; Magnes., c. 8 u. s. w.

auf die gnostischen Irrlehren näheren Bezug. In den bei Justinus M. vorkommenden Angaben erscheinen die Gnostiker bereits als vielgenannte, mannigfach gruppirte Parteien unter bestimmten Häuptern und Führern; neben Simon Magus, auf welchen Justinus zu wiederholten Malen zu sprechen kommt[1]), und dessen unmittelbaren Schülern werden im Dialogus cum Tryphone vornehmlich die Marcioniten, Valentinianer, Saturnilier, Basilidianer[2]) hervorgehoben, mit dem Beisatze, daß es außerdem noch andere Secten ähnlicher Art gebe. Eine gegen Marcion gerichtete Schrift Justin's[3]) ist nicht mehr vorhanden; andere verloren gegangene Widerlegungsschriften sind jene von Miltiades, der die Valentinianer bekämpfte[4]), Modestus, der gegen die Marcioniten schrieb[5]), Musanus, Verfasser einer Schrift gegen die Enkratiten[6]), Rhodon, welcher den Tatian[7]) und die Marcioniten, unter Letzteren namentlich einen gewissen Apelles, in zwei Schriften bekämpfte. Auch das Werk des Maximus über den Ursprung des Bösen[8]) war vornehmlich gegen die Marcioniten[9]) gekehrt. Zu den für uns verlornen Büchern müssen ferner zwei Schriften des heiligen Irenäus gegen Valentinus[10]) und Marcion gerechnet werden. Hingegen sind uns seine libri quinque adversus haereses erhalten, das bedeutendste unter den gegen den Gnosticismus gerichteten Werken der altchristlichen Literatur. Neben Irenäus ist Tertullian der hervorragendste

---

[1]) Apol. I, 26. 56; II, 15.

[2]) Dial. c. Tryph., c. 35.

[3]) Vgl. Irenaeus Adv. haeres. IV, 6.

[4]) Vgl. Tertullianus Adv. Valentinianos, c. 5.

[5]) Vgl. Euseb. H. E. IV, 25; Hieron. Catal. 32.

[6]) Euseb. H. E. IV, 28. 21; Hieron. Catal. 31. Neben Musanus wird von Theodoret im Besonderen auch noch Apollinaris von Hierapolis als Bestreiter der Enkratiten genannt.

[7]) Euseb. H. E. V, 13.

[8]) Vgl. oben §. 98.

[9]) Als Bestreiter der Lehre Marcion's werden nebstdem von Theodoret noch Theophilus von Antiochien, der Bischof Philippus von Gortyne und Eusebius von Emesa genannt.

[10]) *Περὶ Ὀγδοάδος*: De Octava. — Auch die verlorne antidualistische Schrift des Irenäus De Monarchia wird hier zu nennen sein. Vgl. Euseb. H. E. V, 20. 26; Hieron. Catal., c. 35.

antignostische Schriftsteller; ein großer Theil seiner Werke ist der Bekämpfung der gnostischen Irrthümer gewidmet. Clemens Alexandrinus und Origenes haben zwar keine besonderen Schriften gegen den Gnosticismus abgefaßt, nehmen jedoch gelegentlich auf denselben mehr oder weniger einläßlich Bezug. Die dialogisirte Schrift des Adamantius De recta fide adversus haereticos ist vornehmlich gegen das dualistische Element der häretischen Gnosis gerichtet; dasselbe gilt von den antignostischen Reden des Syrus Ephremus. Für die nähere historische Kenntniß der verschiedenen Formen des Gnosticismus sind mehrere häresiologische Werke von Bedeutung, welche mehr oder weniger vollständige Übersichten und Zusammenstellungen der gnostischen Irrlehren enthalten. Dahin gehören die Philosophumena des Hippolytus, ferner das Panarium des heiligen Epiphanius, welcher nebst den Werken des Irenäus und Clemens Alexandrinus nach Photius' Angabe [1]) auch das Syntagma des Hippolytus, einen gegenwärtig nicht mehr vorhandenen Auszug aus dem Werke des Irenäus benützte, gleichwie Theodoret Hippolyt's Philosophumena als theilweise Quelle für die von den gnostischen Häresieen handelnden Partieen seines Sammelwerkes über die Häresieen [2]) gebrauchte. Übersichtliche Skizzen ähnlicher Art finden sich auch in der Schrift des Philastrius De haeresibus und in Augustin's Liber ad Quodvultdeum de haeresibus.

§. 132.

Irenäus sucht die erste geschichtliche Wurzel des weitverzweigten und in üppigen Schößlingen wuchernden Gebildes der gnostischen Irrlehren in den Lehren des Samariters Simon des Magiers [3]), der sich selber die allerhöchste Kraft nannte, welche den Juden als Sohn sich geoffenbart, zu den Samaritern als Vater niedergestiegen sei, unter den Heidenvölkern aber als heiliger Geist gewirkt habe. Seine Begleiterin Helena, eine in Tyrus aufgefundene Dirne, gab er für eine Einleibung der göttlichen Ἔννοια aus, der ersten Geistgeburt der allerhöchsten Kraft; in dieser Ἔννοια concipirte der Allerhöchste die Creation der Engel und Erzengel. Um den Schöpfer-

---

[1]) Biblioth., cod. 221.

[2]) Haereticarum fabularum Libri V.

[3]) Adv. haeres. I, c. 23.

gedanken ihres göttlichen Vaters in Wirklichkeit umzusetzen, ließ sich die Ennoia in die Welträume herab, und erzeugte die Engel und Mächte, durch welche hinwiederum diese sichtbare Welt in's Dasein gerufen worden ist. Die Äonen aber, welchen der ewige Vater durch die Ennoia das Dasein gegeben, wollten nicht für Hervorbringungen eines Anderen, sondern für Ungezeugte gelten; deßhalb verbargen sie der Welt die Kunde von der allerhöchsten Kraft, der Ennoia thaten sie alle Schmach an und stießen sie in die Körperwelt hinab, so daß sie durch eine Reihe von Menschengenerationen aus einem Menschenkörper in den anderen wandern mußte, und dabei allen Schicksalen eines schwachen, wehrlosen Weibes preisgegeben war, bis sie zuletzt als feile Dirne Erwerb suchte. Die Ennoia aus dieser Gefangenschaft zu erlösen, und zugleich der Welt die bis dahin durch die weltherrschenden Engel vorenthaltene Kunde von der allerhöchsten Kraft zu offenbaren, sei diese aus sich selber herausgetreten, und habe, den Äonen sich verähnlichend, auf Erden unter der Hülle eines Scheinleibes sich gezeigt; Leiden und Tod des Gott-Erlösers unter den Juden sei nur etwas Scheinbares gewesen. Da nun aber der Höchste selber sich gezeigt, so wäre auf Moses und die Propheten, die nur unter Eingebung der weltschaffenden Engel geredet, nicht weiter zu achten; alle Gebote und Vorschriften des A. T. seien nur willkürliche Satzungen gewesen, und nicht durch deren Beobachtung, sondern durch den Glauben an Simon und Helena sollten die Menschen fortan selig werden, und mögen sich im Besitze dieses Glaubens einer unbeschränkten Willkür ihres sonstigen Thuns und Lassens erfreuen. Demgemäß gehen die Priester der Simonianer mit dem Beispiele eines zügellosen Lebens und Wandels voran, befassen sich nebstbei mit Exorcismen und Zauberkünsten [1]), Traumdeuterei und Wahrsagerei, bereiten Liebestränke u. s. w. Simon und Helena werden bei den Simonianern unter den Gestalten von Jupiter und Minerva abgebildet, und diesen Bildern wird ein besonderer Cult geweiht. Simon's Schüler und Nachfolger, Menander, gleichfalls ein Samariter — fährt Irenäus fort — trat vollkommen in die Fußstapfen seines Lehrers und gab

[1]) In Hippolyt's Philosophumenis VI, 7 heißt es, Simon Magus habe die Leute durch die Kunst des Thrasymedes getäuscht; was man unter dieser Kunst zu verstehen habe, wird Phil. IV, 28—41 näher beschrieben.

sich gleichfalls für den vom Himmel gesandten Heiland der Menschen aus; er wich nur darin von Simon ab, daß er sich nicht für die höchste Kraft selber ausgab, von welcher er vielmehr behauptete, daß sie unergründlich sei und von Niemand erkannt werde.

Zwei Schüler Menander's, Saturninus und Basilides, bildeten die überkommene Lehre weiter fort [1]). Saturnin, ein Syrer aus Antiochien, lehrte mit Menander die Existenz des Einen, in abgründiger Tiefe verborgenen Vaters, welcher die Engel, Erzengel, Kräfte und Mächte geschaffen; die Welt ist von den sieben untersten Engeln geschaffen worden. Auch der Mensch ist ein Geschöpf der Engel, die ihn nach dem in dunkler Erinnerung festgehaltenen Bilde der höchsten Kraft formten, aber nur ein ohnmächtiges, am Boden kriechendes Wesen zu Stande brachten, dessen sich jedoch der Höchste erbarmte, und einen Funken aus seinem eigenen Leben in das nach ihm geschaffene Gebilde senkte, um es wahrhaft zu einem Menschen zu machen. Dieser den Menschen belebende und gestaltende Lichtfunke ist das Unsterbliche im Menschen, alles Übrige in ihm löst sich wieder auf und kehrt in seine Elemente zurück. Aber nicht alle Menschen tragen jenen göttlichen Lichtfunken in sich; es gibt vielmehr neben ihnen auch ein Geschlecht böser, lichtloser, von den Dämonen beherrschter Menschen, und diese constituiren die Kirche der Gottlosen. An der Spitze dieses Reiches der Bösen steht der Satan, der Widersacher des Judengottes, der einer aus den sieben Engeln oder Planetengeistern ist, durch welche die Welt geschaffen worden. Da aber diese selber Widersacher des höchsten Gottes sind, und den durch sein pneumatisches Unsterbliches sie überragenden Menschen ungerechter Weise unter dem Joche ihrer Herrschaft niederhalten wollen, so ist das Wirken des aus dem göttlichen Lichtreiche niedersteigenden Erlösers ebensowol gegen den Judengott, als gegen den Satan und seinen Anhang unter den Menschen gerichtet. Das Judenthum stand unter der Herrschaft theils der Engel, theils aber auch des Satans; die Weissagungen des A. T. wurden theils von den Planetengeistern, theils auch vom Satan eingegeben. Der Erlöser hat die Menschheit nur zum Scheine angenommen; und ebenso enthalten sich Diejenigen, welche wahrhaft an seinem Leben theilhaben, aller Berührung und Vermischung

---

[1]) Irenaeus Adv. haer. I, c. 24.

mit dem Sinnlichen. Ehe und Zeugung sind nach Saturnin vom Teufel; viele Anhänger Saturnin's enthalten sich auch des Fleischgenusses.

Der andere Schüler Menander's, der Alexandriner Basilides, entwickelte die aus dem unergründlichen höchsten Vater ausgeflossene Äonenreihe ausführlicher, und gab zugleich dem antijüdischen und antichristlichen Spiritualismus der falschen Gnosis eine möglichst scharfe Betonung. Aus dem ewigen Vater emanirte unmittelbar der *νοῦς*, aus diesem der *λόγος*, aus dem Logos die *φρόνησις*, aus dieser die *σοφία* und *δύναμις*, von diesen beiden die ersten Kräfte, Fürsten und Engel, durch welche der oberste Himmel geschaffen worden. Aus der ersten Engelreihe emanirte eine zweite, durch welche der zweite Himmel geschaffen worden, aus der zweiten eine dritte, aus der dritten eine vierte u. s. f. herab durch 365 Reihen und ebenso viele Himmel, deren untersten jene Engel beherrschen, durch welche die Erde sammt Allem, was auf Erden ist, geschaffen worden. Da derjenige Engel, dem die Juden unterworfen waren, seinem Volke alle übrigen Völker unterwerfen wollte, so reizte er die übrigen Engel gegen sich, und bewirkte, daß die übrigen Völker gegen das Judenvolk sich feindselig kehrten. Diesen Wirren zu steuern und die an ihn Glaubenden aus den Gewalten der untersten Engel zu erlösen, sendete der Vater den *νοῦς* als Erlöser, der in einer menschlichen Scheinhülle sich zeigte und die Gestalt des Simon von Cyrene annahm, als ihn die Juden kreuzigen wollten. Nicht er, sondern Simon wurde gekreuziget; der Glaube an einen gekreuzigten Erlöser ist ein Vorurtheil Nichterlöster, d. i. Solcher, die noch immer unter der Herrschaft der Engel stehen. Das echte Christenthum ist zur Zeit noch Geheimlehre, die Wissenden sind verborgen und ungekannt, wie der unsichtbare und von dem Haufen der gewöhnlichen Menschen nicht gekannte Erlöser. Über Gesetz und Propheten sind die Wissenden hinaus, für sie gibt es keinen Zwang und kein Verbot; auch sind sie mit den Kräften der geheimnißvollen Engelnamen, mit Magie und Zauberei vertraut.

In Saturnin und Basilides sind zwei verschiedene Richtungen oder Äste der häretischen Gnosis vertreten, deren jeder sich abermals in mehrere Zweige spaltete, die untereinander wieder mannigfach verwuchsen. Saturnin ist Repräsentant der syrischen und vorderasiatischen Gnosis, welche den aller Gnosis zu Grunde liegenden

Dualismus von Geist und Materie auf ethischem Gebiete zum strengen Rigorismus ausbildete; Irenäus [1]) unterläßt nicht, diese charakteristische Seite an mehreren asiatischen Gnostikern: Saturnin, Tatian, Marcion, hervorzuheben. Basilides repräsentirt einerseits die hellenisch-alexandrinische Gnosis, welche um eine Generation später in dem Systeme des Valentinus zu ihrer vollsten Ausbildung gelangte, anderseits stellt er die libertinistische und anomistische Seite des gnostischen Unwesens dar, die, den ursprünglichen Geist der Secte treu widerspiegelnd, dort allenthalben zur Erscheinung kam, wo man sich mit einem mysteriösen Culte und allerlei Geheimkünsten befaßte, wie dieß von Irenäus an Karpokrates, an den Markosianern u. A. nachgewiesen wird. Epiphanius [2]) macht dieses Unwesen an einer syrisch-asiatischen Secte bemerkbar, welche den Namen Gnostiker als specifischen Eigennamen führte, und das Schlimmste aus den Lehren der Ophiten (Sethiten) und Simonianer in ihren Lehren und Übungen vereinigte [3]).

§. 133.

Das ausgebildetste und phantasiereichste der gnostischen Systeme ist jenes des Valentinus, welches demnach auch von Irenäus in den Vordergrund gestellt [4]) und in seiner Widerlegung der gnostischen Irrlehren vorzugsweise berücksichtiget wird. Valentinus geht von dem pythagoräischen Quaternar als Urzahl alles Seienden und Lebenden aus; aus diesem Quaternar leitet er die urhafte Ogdoas ab, welche zusammt der noch weiter hinzutretenden Dekas und Dodekas das Pleroma des göttlichen Lichtreiches ergibt. Ursprünglich war in geheimnißvollen, unergründlichen Tiefen der Uräon, Bythos, *Προάρχη* oder *Προπάτωρ* genannt, und mit ihm zugleich die *Ἔννοια*, auch als *Χάρις* oder *Σιγή* bezeichnet. Dieser zeugte der Bythos

---

[1]) Adv. haer. I, 28.

[2]) Adv. haer., h. 26.

[3]) Vgl. unten §. 137.

[4]) Adv. haer. I, 1 ff. Vgl. Philosophumena VI, 21 ff.; Epiphanius Haer. 31. — ferner die der Potter'schen Ausgabe des Clemens Alexandr. beigegebenen *ἐπιτομαί ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοὺς Οὐαλεντίνου χρόνους*.

seinen Gedanken an den Ursprung aller Dinge ein; die Ennoia empfieng und gebar den *Νοῦς*, den Eingebornen (*Μονογενής*), der, seinem Vater vollkommen gleich, die *Ἀρχή* und der *Πατήρ* aller Dinge ist. Mit ihm wurde auch die *Ἀλήθεια* geboren, aus welcher der *Νοῦς* den *Λόγος* und die *Ζωή* erzeugte, deren abermalige Vermählung den *Ἄνθρωπος* und die *Ἐκκλησία* als Frucht setzte. Nebstdem entfloß aber der dritten Syzygie, der Verbindung des *Λόγος* mit der *Ζωή*, noch eine weitere Dekas von Äonen in den fünf Paaren: *Βύθιος* und *Μίξις*, *Ἀγήρατος* und *Ἕνωσις*, *Αὐτοφυής* und *Ἡδονή*, *Ἀκίνητος* und *Σύγκρασις*, *Μονογενής* und *Μακαρία*. Aus der Verbindung des *Ἄνθρωπος* mit der *Ἐκκλησία* entsprang die Zwölfzahl: *Παράκλητος* und *Πίστις*, *Πατρικός* und *Ἐλπίς*, *Μητρικός* und *Ἀγαπή*, *Ἀείνους* und *Συνέσις*, *Ἐκκλησιαστικός* und *Μακαριότης*, *Θελητός* und *Σοφία*. Die Dreißigzahl der in drei Abstufungen (8 + 10 + 12) die verborgene Herrlichkeit des Pleroma constituirenden Äonen soll in der dreißigjährigen Zurückgezogenheit des Heilandes vor seinem öffentlichen Auftreten, und ebenso in der evangelischen Parabel von den Arbeitern im Weinberge angedeutet sein, welche um die erste, dritte, sechste, neunte, eilfte Stunde gedungen werden; denn 1 + 3 + 6 + 9 + 11 = 30. Einzig der *Νοῦς* vermochte in die Tiefen des Bythos zu schauen; die übrigen Äonen konnten den Unergründlichen bloß in seinem Ebenbilde, im *Μονογενής* betrachten. Da ward der unterste der Äonen des Pleroma, die *Σοφία* von ungemessener Begierde ergriffen, sich in die Tiefen des *Προπάτωρ* zu versenken, und die unerschöpfliche Lust der Vereinigung mit ihm zu genießen. Sie begehrte aber das Unmögliche, und brachte im Streben, ihn, den Unerreichbaren zu erreichen und zu umfassen, eine formlose Fehlgeburt zu Tage, die Uressenz der Materie, eine Frucht des Nichterkennens, der Trauer, der Furcht und der staunenden Verwirrtheit. Durch den Horos, den der Bythos aus sich erzeugte, wurde die aus ihren Schranken getretene *Σοφία* wieder in ihre rechte Stellung und in ihr legitimes Verhältniß zu ihrem Syzygen zurückversetzt; ihre Empfängniß, d. i. die Begierlichkeit und das Leiden wurde von ihr genommen, und durch den Horos aus dem Bereiche des Pleroma beseitiget, dessen Gränze er selbst als unverrückbarer Gränzpfahl (*Σταυρός*) hütete. Zur Verhütung weiterer Störungen im Pleroma entließ der *Νοῦς* aus sich zwei neue Äonen, den Christus und den heiligen Geist; der Erstere hatte die Äonen

über ihr wahres Verhältniß zu dem unergründlichen Bythos zu belehren, der Letztere hatte sie zum freudigen Danke aufzumuntern und in die wahre Ruhe und Befriedigung einzuführen, und zwar dadurch, daß alle Äonen der Dekas und Dodekas in die volle Gleichheit mit den ihnen sexuell entsprechenden Emanationen der höchsten Ogdoas eingesetzt wurden. Alle männlichen Äonen wurden *Νόες*, *Λόγοι*, *Ἄνθρωποι*, *Χριστοί* — alle weiblichen Äonen wurden *Ἀλήθειαι*, *Ζωαί*, *Πνεύματα*, *Ἐκκλησίαι* — und alle zusammen erzeugten, ihr Bestes zusammengebend, zur Ehre des Bythos einen vollkommensten Äon, gleichsam das strahlendste Lichtgestirn des Pleroma, und umgaben ihn mit einem Kreise gleichzeitig erzeugter Engel derselben Natur; dieser Äon ist Jesus, der auch Soter, Logos und Christus (Christus secundus) genannt wird.

Vor der weiteren Fortführung dieses kosmischen Gedichtes muß auf die Frage geantwortet werden, woher Valentin und seine Anhänger von diesen Vorgängen in dem überweltlichen Lichtreiche Kunde hatten? Dieselben berufen sich auf eine von Christus herrührende Geheimoffenbarung, welche, über den Verstand der großen Menge gehend, in einem Kreise Auserwählter von Geschlecht zu Geschlecht sich fortgepflanzt habe. Übrigens seien diese geheimnißvollen Lehren in der Schrift selber unverkennbar angedeutet. Der Apostel Paulus spreche oft genug von den Äonen, in Eph. 3, 21 erwähne er *πάσας τὰς γενεὰς τῶν αἰώνων τοῦ αἰῶνος* (es heißt aber umgekehrt *αἰῶνος τῶν αἰώνων*), die christlichen Dankgebete schließen mit der Formel: In saecula saeculorum. Die Ogdoas der ersten Äonenreihe wird von Valentinus aus dem Prologe des Johannesevangeliums deducirt; die Dodekas der dritten Äonenreihe ist mystisch durch den zwölfjährigen Jesus im Tempel, sowie durch die Zwölfzahl der Apostel angedeutet; die übrigen 18 Äonen durch die 18 Monate, welche Christus nach seiner Auferstehung dem Umgange mit seinen Jüngern widmete. Die Zahl 18 ist auch durch die zwei ersten Buchstaben des Namens Jesus ($\iota = 10$; $\eta = 8$) angedeutet; und mit Rücksicht hierauf sind die Worte des Heilandes gesprochen: Jota unum aut unus apex non praeteribit, donec omnia fiant. Das Mißgeschick der Sophia, des zwölften Äons der Dodekas, ist angedeutet durch den zwölften Apostel Judas, durch den zwölften Monat, in welchem Christus am Ablauf seiner einjährigen (nicht dreijährigen) öffentlichen Wirksamkeit litt, durch das blutflüssige

Weib, welches nach zwölfjährigem Leiden dadurch geheilt wurde, daß sie den Saum des Gewandes Christi berührte [1]). Der Blutfluß des Weibes bedeutet die Gefahr der Sophia, in die Unermeßlichkeit zu zerrinnen, die zwischen ihr und dem Bythos liegt, die Berührung des Saumes vom Gewande deutet auf den Einhalt, welchen die Ἀλήθεια dem weiteren unglückseligen Vorwärtsdringen der Sophia that; die von Christus ausgegangene Kraft der Heilung ist der Horos. Daß der Äon Jesus des himmlischen Pleroma ein Erzeugniß aller Äonen zugleich sei, ist durch die von ihm gebrauchte biblische Bezeichnung: Omne (vgl. Kol. 2, 9; 3, 11; Ephes. 1, 10) angedeutet. Denn es heißt 2 Mos. 13, 2 (vgl. Luk. 2, 23): „Omne“ masculinum adaperiens vulvam. Unter der vulva ist der Schooß der von der Sophia hinweggenommenen und aus dem Pleroma hinausgewiesenen Enthymesis (Begierde) gemeint, welche von den Valentinianern auch die zweite Ogdoas genannt wird. Damit ist jedoch bereits der weiteren Entwickelung des gnostischen Weltgedichtes vorgegriffen, die sofort folgen soll.

Nachdem nämlich die Enthymesis aus dem Pleroma beseitiget und in die finstere Leere verwiesen war, senkte ihr der Äon Christus, über den *σταυρός* sich hinausstreckend, Etwas von seiner Kraft ein (angedeutet durch das Wunder Luk. 8, 41) und wich wieder von ihr. Diese Berührung gab ihr Form und Denkfähigkeit, und hinterließ in ihr zugleich auch eine Sehnsucht nach dem Lichte, dessen Berührung in ihr tiefe Ahnungen erweckt und einen leisen Nachschimmer hinterlassen hat; zufolge dieses Ahnungssinnes führt sie fortan im Gedichte auch den Namen Achamoth (syrisch: Chakmuth = Sophia). Ihrem Streben nach dem Lichte trat jedoch an der Gränze des Pleroma Horus abwehrend entgegen, mit dem Rufe: Jao (Jehova)! Von den Schwellen des Lichtreiches in ihre finstere Einsamkeit zurückgewiesen, wurde sie in einen unruhigen Strudel leidender Stimmungen hineingezogen; sie ward ergriffen von Trauer, von der Furcht, wie des Lichtes so auch des Lebens verlustig zu werden, und von sehnsüchtigem Verlangen nach Demjenigen, der ihr das

---

[1]) Die Markosianer, eine valentinische Secte, deducirten die himmlische Vierzahl, Achtzahl, Zehnzahl und Zwölfzahl aus 1 Mos. 1. Vgl. unten §. 139.

Leben gegeben. Jede dieser leidenden Stimmungen war fruchtbar; aus der Furcht der Achamoth erzeugte sich der Stoff der psychischen Existenzen, aus ihrer Trauer das Hylische; indem sie ihrem Lebengeber nach Oben sich sehnsüchtig zuwendete, drückte sich auch dem aus ihr erzeugten ψυχικόν etwas seelenhaft Inniges ein, und begann im Hylischen der Lichtstoff aufzuleuchten; aus ihren gedrückten, in sich gekehrten Stimmungen aber entstand in abgestufter Folge alles Übrige, was dem Hylischen oder dem rein Bösen angehört: ihre Thränen setzten den Urstoff der feuchten Substanz, ihre rathlose Verblüffung erzeugte den Urstoff der groben Erdhaftigkeit, aus ihrer Verzweiflung entsprangen dämonisch finstere Nachtgeburten. Erbarmungsvoll schaute Christus auf die Wehen und Nöthen der Achamoth, und sendete den Paraklet oder Soter, der sich mit seinen Engeln zu ihr herabließ. Sie verhüllte sich anfangs aus Scham und Ehrfurcht vor ihm (1 Kor. 11, 10), dann aber stärkte sie sich am Anblicke seines lichten Glanzes, und wurde durch ihn von ihren Wehen und Nöthen erlöst und mit dem Lichte der Erkenntniß begabt; die von ihr abgelösten Erzeugnisse ihrer Zuständlichkeiten gelangten zufolge dieser Sonderung zu concreter Consistenz; und so war nun das Psychische und das Hylische als gestaltungsfähige Wesenhaftigkeit, als Weltstoff vorhanden. Daneben setzte die Achamoth nach einem freudigen Congresse mit den Engeln des Paraklet auch noch eine pneumatische Lichtgeburt nach dem Bilde jener Engel aus sich heraus. Der solcher Art producirte Weltstoff harrte seiner weiteren Formirung entgegen. Das πνευματικόν zu gestalten, war die Achamoth unvermögend; aus dem ψυχικόν aber bildete sie den Demiurg, der auf ihren, ihm unbewußten Antrieb alles Psychische und Hylische gestaltete, zuerst sieben Himmel oder Engel, über welchen er selber thront, daher er auch Hebdomas genannt wird; seine Mutter über ihm, zwischen ihn und das Pleroma gestellt, bewahrt die Zahl der Urogdoas des Pleroma, und führt darum den Namen Ogdoas als pneumatisch gestaltetes Nachbild der pleromatischen Ogdoas und Bereich der Lichtsamen, die in der Welt unter ihr Frucht bringen sollen. Da der Demiurg von ihren Eingebungen, ja von ihr selbst, die auch Jerusalem, Erde, Herr und heiliger Geist heißt, Nichts weiß, und noch weniger von Dem, was über ihr ist, so hält er sich für den höchsten und alleinzigen Schöpfer und Herrn des Geschaffenen (Jesai. 45, 5. 6); reinpsychischer Natur, wird er an

Einsicht von dem Teufel oder Kosmokrator überflügelt [1]), der, vom Demiurg gebildet, in der sublunarischen Welt seinen Sitz hat, gleichwie der Demiurg in der himmlischen (Planeten-) Welt und die Achamoth in der überhimmlischen (Fixstern-) Welt. Der Teufel und die Dämonen sind aus der pneumatischen Substanz der Bosheit gebildet, welche aus der Verzweiflung der Achamoth entstanden. Der Erdenmensch wurde ursprünglich aus einer flüssigen unsichtbaren Materie (Hyle) gebildet; diesem seinem Gebilde hauchte der Demiurg etwas von seinem psychischen Wesen ein, dann bekleidete er es mit dem Thierfellrocke, d. h. mit dem gegenwärtigen greifbaren gröberen Leibe. Ohne es zu wissen und zu wollen, theilte er dem Menschen bei Einhauchung der Psyche auch etwas von jener pneumatischen Substanz mit, welche die Achamoth zufolge ihres Congresses mit den Engeln geboren, und dem Demiurg theilweise eingesenkt hatte. Dieses Pneumatische ist eben Dasjenige, was, wie zuvor erwähnt wurde, durch die Achamoth nicht geformt werden konnte; es sollte daher in seiner Verbindung mit dem Psychischen sich bilden und entwickeln, und ist das in Matth. 5 erwähnte Salz der Erde und Licht der Welt. Aus eben jener Stelle geht aber zugleich hervor, daß es nicht allen Menschen eigen ist; es sind auch nicht alle Menschen fähig, dasselbe in sich aufzunehmen. Denn es gibt von Natur aus böse Seelen, welchen die Dämonen einwohnen; die mit solchen Seelen begabten Menschen bleiben fort und fort Hyliker (angedeutet in Luk. 9, 57). Die Psychiker (Matth. 19, 16) werden zu Pneumatikern (Luk. 9, 60), sofern ihnen jener himmlische Funke eingesenkt wird; solche Einsenkungen hatten auch fort und fort statt, ohne daß der Demiurg davon eine Ahnung hatte — zuletzt noch in dem von dem Demiurgen erzeugten und gesendeten psychischen Christus, auf welchen sich bei der Taufe im Jordan der pneumatische Christus aus dem Äonenreiche in Taubengestalt niederließ, vor der Kreuzigung aber wieder von dem psychischen Christus wich. Übrigens sollten Leiden und Tod des psychischen Christus die Leiden und Wehen der aus dem Pleroma gestoßenen Achamoth symbolisiren. Erst durch die Vorgänge bei der Taufe im Jordan wurde der Demiurg gewahr,

[1]) Vom Teufel, der in dieser Welt herrscht, wird bei Hippolyt Philosophum. VI, 34 noch der Beelzebul, der Fürst der Dämonen, unterschieden, der im Abgrunde haust.

Leben gegeben. Jede dieser leidenden Stimmungen war fruchtba
aus der Furcht der Achamoth erzeugte sich der Stoff der psychisch
Existenzen, aus ihrer Trauer das Hylische; indem sie ihrem Lebe
geber nach Oben sich sehnsüchtig zuwendete, drückte sich auch d
aus ihr erzeugten ψυχικόν etwas seelenhaft Inniges ein, und begar
im Hylischen der Lichtstoff aufzuleuchten; aus ihren gedrückten,
sich gekehrten Stimmungen aber entstand in abgestufter Folge all
Übrige, was dem Hylischen oder dem rein Bösen angehört: ih
Thränen setzten den Urstoff der feuchten Substanz, ihre rathlose Be
blüffung erzeugte den Urstoff der groben Erdhaftigkeit, aus ihr
Verzweiflung entsprangen dämonisch finstere Nachtgeburten. Erba
mungsvoll schaute Christus auf die Wehen und Nöthen der Ach
moth, und sendete den Paraklet oder Soter, der sich mit sein
Engeln zu ihr herabließ. Sie verhüllte sich anfangs aus Sch
und Ehrfurcht vor ihm (1 Kor. 11, 10), dann aber stärkte sie
am Anblicke seines lichten Glanzes, und wurde durch ihn von ih
Wehen und Nöthen erlöst und mit dem Lichte der Erkenntniß
gabt; die von ihr abgelösten Erzeugnisse ihrer Zuständlichke
gelangten zufolge dieser Sonderung zu concreter Consistenz;
so war nun das Psychische und das Hylische als gestaltungsfäh
Wesenhaftigkeit, als Weltstoff vorhanden. Daneben setzte die A
moth nach einem freudigen Congresse mit den Engeln des Para
auch noch eine pneumatische Lichtgeburt nach dem Bilde jener E
aus sich heraus. Der solcher Art producirte Weltstoff harrte s
weiteren Formirung entgegen. Das πνευματικόν zu gestalten
die Achamoth unvermögend; aus dem ψυχικόν aber bildete si
Demiurg, der auf ihren, ihm unbewußten Antrieb alles Psy
und Hylische gestaltete, zuerst sieben Himmel oder Engel, übe
er selber thront, daher er auch Hebdomas genannt wird
Mutter über ihm, zwischen ihn und das Pleroma gestellt,
die Zahl der Urogdoas des Pleroma, und führt darum d
Ogdoas als pneumatisch gestaltetes Nachbild der ple
Ogdoas und Bereich der Lichtsamen, die in der Welt
Frucht bringen sollen. Da der Demiurg von ihren
ja von ihr selbst, die auch Jerusalem, Erde, Herr und
heißt, Nichts weiß, und noch weniger von Dem, wo
so hält er sich für den höchsten und alleinzigen Sch
des Geschaffenen (Jesai. 45, 5. 6); reinpsychischer Na



...er Valentin's, welcher
magischem Nimbus
...en Weibern verwan-
...schaffte, als hehres
...e wollüstigen Triebe
...führung reiche Schätze
...bhaftiges Bild des
...ianer mit christlicher
daß bloß die blind-
...es Heiles die Gebote
...e Pneumatiker aber
das unverderbliche,
...bene Sein, und im
...esäßen. Demgemäß
...n Unsitten der heid-
...pfermahlzeiten beizu-
...hren, oder mit so-

...n Orientalen, den Arde-
von Anderen als ein
...36. Heracleon commen-
...n seiner Erklärung dieses
Commentare mit. Durch
Ptolomäus an die Flora

...ian in seiner Scorpiace.
...artyrern, halten aber den
Folge beschränkter Sinnes-
...odo scriptum sit, ubi et
non in terris esse con-
sanguinem non sitit, nec
salutem consecuturus. . . .
nicht werth, daß man sich
Das Bekennen sei dann am
...animae de corporibus ex-
...de recepto dispici ceperint
...ula; tunc confitendum apud
...letos scil. ...cantos et

daß es etwas Höheres über ihm gebe, und huldigte sofort auch in freudiger Überraschtheit dem Erlöser, und unterstellte sich ihm mit allen seinen Kräften und Mächten, was allegorisch durch die evangelische Erzählung vom Hauptmann Matth. 8, 9 angedeutet ist. Der Erlöser kam aber deßhalb, um die Lichtgeburten in den bildungsfähigen Menschen zu fördern, und die vollkommene Einführung derselben in alle Geisterkenntniß einzuleiten; ist dieses Ziel erreicht, dann steht die letzte Vollendung der Dinge bevor; die Achamoth wird in das Pleroma zurückkehren und ihre bräutliche Vermählung mit dem Erlöser feiern, die pneumatischen Seelen werden mit den Engeln des Paraklet sich vermählen; der Demiurg wird mit den psychischen Seelen an die von der Achamoth verlassene Stelle an der Gränze des Lichtreiches rücken, die sichtbare Welt im Brande aufgehen, und alles Materielle, somit auch die Hyliker verzehren. Der Unterschied von Pneumatikern, Psychikern, Hylikern trat — wie in der διδασκαλία ἀνατολική bemerkt wird — bereits in den drei Söhnen Adam's: Seth, Abel, Kain hervor; der weitaus größte Theil der Menschen waren und sind Hyliker, eine verhältnißmäßig geringe Zahl besteht aus Psychikern, welche durch guten Gebrauch ihrer Wahlfreiheit, also durch strenge Befolgung des Gesetzes sich vor dem Zurücksinken in die Schaar der Hyliker zu retten haben. die Pneumatiker bilden das kleine Häuflein der Erwählten, die ihrem inneren, unverlierbaren Wesen nach gut und Söhne des Lichtes sind.

Irenäus bespricht [1]) des Weiteren noch die Modificationen, welche an Valentin's Äonenlehre durch Secundus, Epiphanes, Ptolomäus u. A. [2]) vorgenommen wurden, und weilt etwas länger

---

[1]) Adv. haer. I, 11 ff.

[2]) Tertullian (adv. Valentinianos c. 4) gibt folgenden Stammbaum der valentinischen Schule: Valentinus . . . Colorbaso viam delineavit; eam postmodum Ptolomaeus instravit, nominibus et numeris aeonum distinctis in personales substantias, sed extra Deum determinatas, quas Valentinus in ipsa summa divinitatis ut sensus et affectus et motus incluserat. Deduxit et Heracleon inde tramites quosdam, et Secundus et Magnus Marcus. Multa circa imagines legis Theotimus operatus est. Ita nusquam jam Valentinus, et tamen Valentiniani, qui per Valentinum. Solus ad hodiernum Antiochiae Axionicus memoriam Valentini integra custodia regularum ejus consolatur. Diesem Axionicus

bei Markus, einem der berüchtigtesten Anhänger Valentin's, welcher die mysteriösen Riten der Secte in ein von magischem Nimbus umflossenes Treiben der Unzucht mit verführten Weibern verwandelte, und sich die dreifache Befriedigung verschaffte, als hehres überirdisches Wesen angestaunt zu werden, seine wollüstigen Triebe zu befriedigen und von den Opfern seiner Verführung reiche Schätze zu sammeln. Irenäus sieht in ihm ein leibhaftiges Bild des Antichrist's. Überhaupt nahmen es die Valentinianer mit christlicher Zucht und Sitte nicht genau; sie glaubten [1]), daß bloß die blindgläubige Menge der Psychiker zur Erlangung des Heiles die Gebote der christlichen Gerechtigkeit befolgen müsse, die Pneumatiker aber dieß nicht nöthig hätten, indem sie im Pneuma das unverderbliche, über jede sinnliche Befleckung und Trübung erhabene Sein, und im Erkennen den Quell des zukünftigen Seligseins besäßen. Demgemäß machten sie sich kein Bedenken daraus, an allen Unsitten der heidnischen Festfreuden theilzunehmen, den Götzenopfermahlzeiten beizuwohnen [2]), Mädchen und Ehefrauen zu verführen, oder mit so-

---

reiht Hippolytus (Phil. VI, 35) noch einen anderen Orientalen, den Ardesanes (Bardesanes?) an. Bardesanes wird auch von Anderen als ein Schüler Valentin's ausgegeben. Vgl. unten §. 136. Heracleon commentirte das Evangelium Johannis; Origenes theilte in seiner Erklärung dieses Evangeliums zahlreiche Bruchstücke aus Heracleon's Commentare mit. Durch Epiphanius (Haer. 33) ist uns ein Brief des Ptolomäus an die Flora erhalten.

[1]) Irenaeus Adv. haer. I, 6.

[2]) Ihre Scheu vor dem Martyrthum geißelt Tertullian in seiner Scorpiace. Sie heucheln Mitgefühl mit den christlichen Martyrern, halten aber den sterbensmuthigen Glaubenseifer derselben für eine Folge beschränkter Sinnesart: Nesciunt simplices animae, quid quomodo scriptum sit, ubi et quando et coram quibus confitendum .... non in terris esse confitendum apud homines ... Deus humanum sanguinem non sitit, nec Christus vicem passionis, quasi et ipse de ea salutem consecuturus.... Sie meinten, die Christenverfolger wären es nicht werth, daß man sich ihnen durch ein offenes Bekenntniß preisgebe. Das Bekennen sei dann am Orte – fügt Tertullian ironisch bei –, quum animae de corporibus excesserint, et per singula tabulata coelorum de recepto dispici ceperint et interrogari illa haereticorum sacramenta; tunc confitendum apud veras potestates et veros homines, Theletos scil. et Abascantos et Acinetos Valentini.

genannten Schwestern zusammenzuwohnen, welche sich nach der Hand als geschwängerte Concubinen auswiesen. — Übrigens bildet die in Valentin's System culminirende Richtung nur den einen Hauptstamm der ethnisirenden Gnosis, deren andere Richtung, und zwar die ursprünglichere, dem vorderen Asien angehört und in den Systemen der Ophiten [1]) vertreten ist. (Vgl. unten §. 137.)

§. 134.

Die valentinische Unterscheidung zwischen dem pneumatischen Soter und dem psychischen Christus bietet einen Vergleichungspunct mit der an einer früheren Stelle (§. 24) erwähnten Lehre der Ebioniten dar, nach deren Meinung Christus ein bloßer Mensch gewesen, in dessen Seele bei der Taufe im Jordan der heilige Geist sich herabgesenkt habe. In der Denkweise Cerinth's, eines alexandrinisch gebildeten Juden [2]), verschwisterte sich diese Auffassung der Persönlichkeit Christi mit gewissen gnostischen Anschauungen, woraus sich die Grundlehren einer judaisirenden Gnosis herausbildeten, deren Kern sich auf die Sätze reducirt, daß Jesus der leibliche Sohn Joseph's und Mariä gewesen, daß er zufolge seiner göttlichen Begeistung bei der Taufe angefangen habe, den bis dahin unbekannten höchsten Gott zu verkünden, daß vor der Kreuzigung das Göttliche in Christus entwichen sei, und bloß der Mensch Jesus gelitten habe und gestorben sei, ohne jedoch wieder von den Todten auferstanden zu sein [3]), wie denn auch die Hoffnung auf eine zukünftige Auferstehung der Leiber eitler Wahn sei. Wol aber trug sich Cerinth herum mit grobsinnlichen chiliastischen Hoffnungen in der Erwartung einer Wiederaufrichtung der jüdischen Herrschaft und des jüdischen Cultus

---

[1]) In der Lehre der Ophiten diente die Schlange durch ihre Verführung den Absichten der Sophia, die das Reich des Demiurgen brechen wollte. Quidam ipsam Sophiam serpentem factam esse dicunt — sagt Irenäus I, 30 — quapropter et contrariam exstitisse factori Adae, et agnitionem hominibus immisisse, et propter hoc dictum serpentem omnium sapientiorem. Wie Valentinus den Teufel aus der pneumatischen Substanz der Bosheit gebildet werden läßt, so nennen auch die Ophiten den Menschenverführer νοῦν in figura serpentis contortum.

[2]) Theodoret. Fab. haer. II, 3.

[3]) Vgl. Epiphanius Adv. haer. (haer. 28, n. 6).

in Jerusalem, oder des Reiches des Herrn, wie er es nannte, dessen tausendjährige Dauer die irdischen Menschenzeiten abschließen soll. Epiphanius stellt Cerinth als einen persönlichen Widersacher des Apostels Petrus dar; Cerinth sei gegen den Apostel aufgetreten, als dieser nach Joppe reisen wollte, um den heidnischen Centurio zu taufen; ebenso habe er die Juden zu Jerusalem gegen den Apostel Paulus gehetzt, weil dieser die Beschneidung als überflüssig und ungehörig verworfen. Christus selber, wendeten die Anhänger Cerinth's ein, sei beschnitten worden, und habe sich dem jüdischen Gesetze unterworfen; mithin dürfte auch keiner von Jenen, welche sich zu Christus bekennen, vom Gesetze abweichen. Aus den heiligen Schriften nahmen die Cerinthianer das Matthäusevangelium in verstümmelter Abschrift an, und glaubten in der demselben vorangestellten Genealogie Christi eine Bezeugung seiner leiblichen Abkunft von Joseph und Maria zu finden. Das gnostische Element der Lehre Cerinth's ist die Unterscheidung zwischen dem Weltschöpfer und dem höchsten Gotte [1]), von welchem der Weltschöpfer vor Christi Auftreten gar keine Kunde gehabt habe. Epiphanius nennt Cajus und Dionysius von Alexandrien als Verfasser von speciell gegen Cerinth gerichteten Streitschriften.

§. 135.

Die Trennung des Weltschöpfers vom höchsten, erst mit Eintritt des Christenthums erkannten höchsten Gotte ist, als ein in allen gnostischen Systemen wiederkehrender Grundgedanke, ein der judaistischen Gnosis mit der antijudaistischen gemeinsamer Berührungspunct. Die antijudaistische Gnosis hat ihren vornehmsten Vertreter in Marcion gefunden, einem Schüler des syrischen Gnostikers Cerdo, der zwischen dem gerechten Gotte des A. T. und dem guten Gotte des N. T. unterschied [2]), und lehrte, daß Dieser und nicht Jener der Vater Jesu Christi sei. Marcion griff diesen Dualismus zwischen Altem und Neuem Testamente auf, und verschärfte ihn durch Zurückführung auf einen gesteigerten Gegensatz zwischen dem guten Gotte und dem Demiurgen, in welchem letzteren er die getrennten Wesenheiten des valentinischen Demiurgen und Kosmo-

[1]) Irenaeus Adv. haer. I, 26. [2]) Iren. I, 27.

krators zusammenfließen ließ. Demgemäß liegt der marcionitische Weltschöpfer mit sich selbst im Streite; einerseits gerecht, ist er andererseits auch hart, jähzornig und grausam, und Urheber aller Übel in der Menschenwelt. Christus hat das gesammte A. T., Gesetz und Propheten aufgehoben. Die Gerechten des A. T. und der vordiluvianischen Zeit gelangten nicht zur Seligkeit; wol aber sind die Seelen Kain's, der Sodomiter, der Ägypter und aller anderen, ihnen ähnlichen Heiden erlöst worden, weil sie an Christum glaubten, und sich ihm zuwandten, als er in den Infernus hinabstieg, während die Seelen der alttestamentlichen Gerechten in dem Erscheinen des Heilbringers eine Versuchung des Demiurgen vermutheten und den Heilsanbietungen Christi keinen Glauben schenkten. Nur die Seelen können zum Heile gelangen, nicht aber die Leiber, weil Nichts, was von der Erde genommen ist, der Heilsaufnahme fähig ist. Mit dieser Ansicht Marcion's hängt eine strenge Ascese zusammen, welche auf den Einfluß der syrischen Gnosis zurückweist, deren Dualismus den Gegensatz zum emanatianistischen Monismus der alexandrinischen Gnosis bildet, und zwischen den Gegensatz des höchsten Gottes zum Demiurg, und jenen marcionitischen Gegensatz von A. T. und N. T. noch den Gegensatz oder Widersatz von Geist und Materie einschiebt, um so den zwiespältigen, unversöhnten Charakter des häretischen Gnosticismus in jeder Weise zu vollenden. Aus den Schriften des N. T. nahmen die Marcioniten nur das Lukasevangelium und die paulinischen Briefe an; gleichwie sie aber letztere verstümmelten, so beseitigten sie auch aus dem Lukasevangelium das Geschlechtsregister Christi, und stellten hiedurch, wie durch ihre ostensible Parteinahme für die nach ihrer Weise aufgefaßte paulinische Lehrart ihren antijudaistischen Charakter hervor.

§. 136.

Marcion unterscheidet sich von den anderen bisher genannten Gnostikern dadurch, daß er entschieden auf christlichem Boden stehen will. Eben deßhalb aber stieß er bei der schroffen Fassung seiner Lehre um so härter mit der rechtgläubigen Kirche zusammen, und mochte für einen desto gefährlicheren Gegner gelten, je entschiedener er sich durch seinen ascetisch-christlichen Eifer und durch energisches Streben nach praktischer Wirksamkeit und Einflußnahme auf das

kirchliche Gemeindeleben bemerkbar machte. Es ist schon im Vorausgehenden [1]) auf die große Zahl von Streitschriften aufmerksam gemacht worden, welche Marcion gegen sich und seine Anhänger hervorrief; indeß sind diese und andere antignostische Schriften frühester Zeit sämmtlich verloren gegangen. Die älteste unter den uns erhaltenen Widerlegungen gnostischer Lehren sind die pseudo-clementinischen Homilien, welche ihren Namen davon haben, daß der doctrinelle Inhalt des Werkes sich in Form von Besprechungen (ὁμιλιαι) zwischen dem Apostel Petrus und Simon dem Magier abwickelt. Der Verfasser beschränkt sich indeß nicht auf die Widerlegung der falschen Lehren der Simonianer, sondern legt dem Simon noch andere Lehren in den Mund, die derselbe nicht als seine eigenen anerkennt; nebenbei sind in Simon's Begleitern: einem Magier, einem astrologischen Fatalisten, einem Anhänger Epikur's, auch noch die wesentlichen Hauptformen des heidnischen Unglaubens repräsentirt. So wäre denn die Grundlage zu einer möglichst umfassenden und vollständigen Bekämpfung der widerchristlichen Philosophie und falschen Gnosis gewonnen, wenn der Verfasser nicht selber auf dem falschen Boden einer judaistischen Gnosis stünde, die einseitig dem durch Simon repräsentirten Standpuncte der heidnisch-samaritanischen Gnosis gegenübergestellt wird. Das specifisch Christliche im Lehrinhalte der Pseudo-Clementinen beschränkt sich lediglich darauf, daß Christus als der letzte und größte der Propheten, und die Taufe als christliches Sacrament anerkannt wird. Der sonstige religiöse Gehalt des Werkes reducirt sich auf den Nachweis der Einheit Gottes, und der Nothwendigkeit einer lehrhaften Offenbarung für diese, in der Zeit des Irrthums gleich einem raucherfüllten Hause verdunkelte Welt. Das Eine Wesen Gottes wird als Urbild des Menschen aufgefaßt und geradezu als etwas Körperliches genommen; andererseits aber wieder als unsichtbar, alldurchdringend, gleich der Sonne, die, obwol ein besonderer Körper, dennoch Alles mit ihrem Lichte durchdringt. Der speculative Grundgedanke des Systems ist emanatianistisch; der theologische Charakter des Systems ist durch den principiellen Gegensatz zu Marcion [2]), der philosophische durch den sichtlichen Einfluß der stoischen Philosophie bestimmt. An die Stelle der gnostischen Äonenpaare treten kosmisch-physikalische und

[1]) Siehe oben §. 131.

[2]) Vgl. Hom. XVII, 4; XVIII, 1 ff.

geschichtliche Syzygien, deren jede einen Gegensatz in sich schließt; in der kosmologischen Reihe tritt durch alle Momente der Weltentwickelung bis auf Adam das Große, Männliche, Gute voran, in der geschichtlichen Reihe verhält es sich umgekehrt. Die Syzygien der ersten Reihe sind: Himmel und Erde, Licht und Feuer, Sonne und Mond, Leben und Tod u. s. w., Adam und Eva, welche Beide die kosmogonische Entwickelungsreihe schließen. Nun folgen als Syzygien der zweiten Reihe: Kain und Abel, Ismael und Isaak, Esau und Jakob, Aaron und Moses, Johannes (Elias) und Jesus, Antichrist und Christus. Eva war die erste des Irrthums volle Lügenprophetin; der Geist Christi war bereits in Adam, und erbte sich in der Reihe der acht Propheten, welche die acht Säulen der Welt sind, bis auf Jesus, den Letzten unter ihnen, fort. Der aus der Mischung der Elemente gebildete Teufel ist der Herrscher dieser Welt, Christus der Herrscher der zukünftigen; Christus und der Satan bilden auch eine Syzygie, der Eine aus dem göttlichen Geiste, der Andere aus dem göttlichen Leibe hervorgehend, beide zusammen die rechte und linke Hand Gottes, deren letztere tödtet, während die erstere Leben gibt. Mit der letzten Erscheinung Christi wird die Finsterniß von der Erde schwinden, der Teufel im Feuer geläutert werden, und gleich allen gereinigten Menschenseelen in das Lichtreich zurückkehren.

Der speculative Gehalt der Pseudo-Clementinen hat eine große Verwandtschaft mit dem gnostischen Systeme des Bardesanes, soweit wir dasselbe aus Ephremus Syrus und anderweitigen Angaben kennen, und weist auf syro-chaldäische Vorstellungen zurück, welchen der Gegensatz eines activen und passiven, männlichen und weiblichen, rechten und linken Principes geläufig ist. In einem von Porphyrius [1]) citirten Fragmente aus Bardesanes wird das Weltall symbolisch dargestellt durch das Bild eines Menschen (auch in den Clementinen wird der Mensch als Mikrokosmos gefaßt) mit ausgebreiteten Armen, um die Kreuzesform darzustellen; dieses Bild hat an der rechten, männlichen Seite die Sonne, an der linken, weiblichen den Mond. Sonne und Mond sind aber nach syrisch-chaldäischen Vorstellungen die beiden kosmischen Principien; die Sonne das männliche, zeugende, der Mond das weibliche, empfan-

[1]) De Styge, bei Stobaeus Eclog. I, p. 141 (ed. Heeren).

gende, und die empfangene Lebenskraft weiter verbreitende Pincip. Wie die Clementiner sich gegen Marcion polemisch kehren, so hat nach des Eusebius' Berichte [1]) auch Bardesanes Marcion's Lehre bestritten. Mit Valentin's System ist die Lehre des Bardesanes insoweit verwandt, als es die gemeinsame ophitische Grundlage Beider mit sich bringt; übrigens soll nach Eusebius' Angabe Bardesanes auch das valentinische System bestritten und das Meiste in Valentinus' Mythologieen widerlegt haben. Freilich blieb des Gnostischen noch immerhin genug an Bardesanes haften. Ephremus Syrus [2]) bekämpft an ihm die ihm mit Valentinus gemeinsame Äonenlehre, die naturalistisch-emanatianistischen Vorstellungen über den Vater und die Mutter des Lebens und die aus ihnen in absteigender Ordnung entflossenen Syzygien; und wenn er ihn fortwährend mit Marcion und Manes zusammenstellt, so deutet er zugleich auch auf ein heidnisch dualistisches Element in der Lehre des Bardesanes hin, welches freilich bei Marcion noch weit schroffer und abstoßender hervortrat, im Manichäismus aber zu einem Irrthum extremster Art sich steigerte [3]).

§. 137.

Unter den rechtgläubigen Lehrern der Kirche, welche ihre Kräfte der Bekämpfung des Gnosticismus widmeten, ist der erste und vornehmste im Range unstreitig der heilige Irenäus, welcher nebstdem auch der Zeit nach mit Bardesanes und dem Verfasser der Pseudoclementinen am Nächsten sich berührt. Seine fünf Bücher Adversus haereses [4]) enthalten nicht nur eine, alle wesentlichen Hauptgesichts-

---

[1]) H. E. IV, 30.

[2]) Adversus haereticos, Sermo 52 — 55.

[3]) Ephrem charakterisirt diese drei Männer nach ihrem allgemeinen Verhalten zur christlichen Wahrheit folgendermaaßen: Diabolus Bardesani horreum lolio plenum dedit, quo per agros disseminato et mox subolescente triticum lappis tribulisque suffocaret: ita ut demum cum sua segete satorem in fascem compingeret unum. Lupos Marcioni apostolorum larva velatos sociavit, texitque vestibus, quas agnis detraxit. Manetem pro sue habet, terram humore solutam et putrem ipsius opera assidue volutat. O. c., Serm. 1.

[4]) *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Εἰρηναίου Ἐπισκόπου καὶ Μάρτυρος Ἔλεγχος καὶ Ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* (Paris, 1710. fol.).

puncte erschöpfende Beurtheilung der gnostischen Irrlehre im Ganzen und im Einzelnen, sondern geben auch eine innerlich zusammenhängende, speculativ gehaltene Entwickelung der vornehmsten jener Wahrheiten, welche den Inhalt der christlichen Überzeugung und des Gesammtbewußtseins der christlichen Gemeinde und Kirche ausmachen, so daß man das Werk des heiligen Irenäus als die erste speculative Auseinandersetzung der christlichen Glaubenslehre zu bezeichnen berechtiget ist. Dem heiligen Irenäus schließt sich Tertullian mit einer Reihe von Schriften an, welche, mehr den einzelnen Erscheinungen des Gnosticismus nachgehend, und der Besprechung einzelner bestrittener Hauptlehren sich widmend, dennoch gleichfalls ein geschlossenes Ganzes unter sich bilden und ein ähnliches Verfahren, wie Irenäus, befolgen. Beide Männer charakterisiren eben eine bestimmte Stufe der Entwickelung, welche das christliche Denken in selbstthätiger Reproduction des christlichen Wahrheits- und Lehrgehaltes bis dahin errungen hatte. Beiden reiht sich als Dritter Hippolytus an, dessen häresiologische Auseinandersetzungen die Polemik des Irenäus und Tertullian in einem wichtigen Puncte, wie nachfolgend bald weiter erhellen wird, ergänzen und vervollständigen.

Das Gesammtergebniß der Beurtheilung, welcher Irenäus die gnostischen Lehren unterzieht, läßt sich in folgenden Puncten zusammenfassen:

1. Die häretische Gnosis kömmt einer Läugnung und Verneinung aller Fundamentalartikel des christlichen Glaubens gleich, und hebt die christliche Gläubigkeit und christliche Frömmigkeit im Principe auf.

2. Die gnostischen Lehren schließen eine Menge von Widersprüchen in sich, enthalten Widersinniges und Ungereimtes, und setzen an die Stelle eines gesunden, richtigen, unbefangenen Denkens ein müßiges Gedankenspiel mit Zahlen- und Buchstabengeheimnissen.

3. Das scheinbar Christliche, was in einzelnen Lehren und Behauptungen gnostischer Irrlehrer sich findet, beruht auf einer augenscheinlichen Mißdeutung und falschen Auffassung christlicher Sätze und Lehren.

4. Die Schriftexegese, mittelst welcher die Gnostiker die phantastischen Ausgeburten ihres Denkens zu begründen suchen, ist ein Spiel der losesten und ungebundensten Willkür.

5. Der Kern ihrer Systeme ist nicht christlich, sondern heidnisch; die gnostischen Systeme sind nach ihrer wahren Bedeutung nichts Anderes, als eine Wiedererneuerung einer Reihe von Irrthümern, welche der heidnischen Philosophie und Religion angehören.

Wir bleiben vorerst bei dem letzten Puncte stehen, welcher die heidnischen Elemente und Grundlagen der gnostischen Irrlehren betrifft. Irenäus [1]) findet ein Vorbild der valentinischen Lehren in der Theogonie des alten Heidendichters Theophanes. Dieser läßt aus Nacht und Stillschweigen das Chaos, aus Nacht und Chaos die Begierde, aus dieser das Licht und sofort die übrigen Götter erster Reihe hervorgehen. Auf diese folgt eine zweite Götterreihe, darunter der Weltschöpfer; hierauf läßt er in dritter Ordnung die Entstehung des Menschen eintreten. Valentin hat eigentlich nur die Namen, welche in der kosmo-theogonischen Mythe vorkommen, geändert, und der Nacht und dem Schweigen Bythos und Sige, dem Chaos den Nous, der Begierde das Wort substituirt und aus den Göttern der ersten Reihe Äonen formirt; an die Stelle der zweiten Götterreihe tritt bei Valentinus dasjenige, was er die zweite Ogdoas nannte, aus welcher er die Entstehung der Welt und des Menschen herleitet. Daß der Soter als Zusammenfluß des Besten aus allen Äonen dargestellt wird, erinnert an Hesiod's Pandorabüchse. Das Pleroma und die Leere ist aus Demokrit's Weltlehre entlehnt; die Valentinianer nennen die das Pleroma füllenden Realitäten Atome. Daß die Weltdinge Abbilder der Dinge im Pleroma seien, ist ein aus Plato entlehnter Gedanke. Die Lehre vom Weltbildner und von der Weltbildung ist eine Wiederholung der Philosopheme des Anaxagoras, Empedokles, Plato; die gnostische Zahlenlehre ist aus Pythagoras entlehnt, der sittliche Indifferentismus der Gnostiker hat sein Vorbild in den Cynikern.

Ausführlicher als Irenäus, verbreitet sich über diese Puncte Hippolytus, dessen Philosophumena eigens darauf angelegt sind, den Ursprung der häretischen Lehren, der gnostischen namentlich, aus der heidnischen Theologie und Philosophie nachzuweisen. Indem er bestimmte Gruppen von Gnostikersecten unterscheidet, nimmt er zuerst die Ophiten vor: Naasener, Peraten, Sethianer, Anhänger des Justinus. In der Lehre der Naasener weist Hippolytus Ele-

---

[1]) Adv. haer. II, 14 ff.

mente nach, die aus dem assyrisch-phönizischen, phrygischen und ägyptischen Geheimdienste entlehnt sind. Der dem Systeme der Naasener zu Grunde liegende Gedanke ist die Idee des Urmenschen als Inbegriffes aller kosmischen Realität, des Hylischen, Psychischen und Pneumatischen; der geschichtliche Repräsentant dieses Menschen ist Jesus, der nach diesem seinem dreifachen Sein die drei Entwickelungsstufen des geschichtlichen Menschen darstellt, sowie er auch, oder vielmehr jene drei Substanzen durch ihn, den drei Arten von Menschen oder drei Kirchen, der hylischen, psychischen, pneumatischen (ecclesia captiva, vocata, electa) geprediget hat. Der Inhalt dieser dreifachen Predigt ist durch die syrisch-phrygischen Mythen von den Liebesverhältnissen des Adonis zur Venus, des Endymion zur Proserpina, des Attis zur Rhea symbolisirt. Rhea verschneidet ihren Liebling Attis, erhebt ihn dadurch in den reinpneumatischen Zustand, und macht aus ihm den neuen und vollkommenen Menschen, welcher dem mannweiblichen Urmenschen ähnlich ist. Das ägyptische Symbol dieses Urmenschen, soweit er Princip des Werdens ist, ist der ägyptische Osiris als nackte Priapusgestalt, ihr Phallus die Andeutung der potentiell im Werdeprincip enthaltenen Allheit des Seienden, oder der Wurzel alles Seienden, welche von der mit sieben Gewändern gekleideten Isis gesucht wird, d. h., welche den in sieben Sphären gegliederten Kosmos bewegt und das Leben desselben causirt. — Die mit dem Systeme der Naasener nahe verwandte Lehre der Peraten ist nach Hippolyt's Ansicht vollkommen der chaldäischen Astraltheologie nachgebildet; zum Beweise hiefür bringt er ein Bruchstück aus einem Buche der Peraten, worin die Weltlehre derselben in lauter der Astrologie entlehnten Namen und Ausdrücken vorgetragen ist. Die Lehre der Sethianer ist aus den Griechentheologen Musäus und Linus und aus den Lehren des orphischen Geheimdienstes geschöpft. Der Gnostiker Justinus hat, wie aus seinem berüchtigten Buche Baruch zu entnehmen ist, mehrere abenteuerliche Erzählungen Herodot's durch ebenso abenteuerliche Ausdeutungen zu mysteriösen Einkleidungen seines ophitischen Gnosticismus umgestaltet.

In ähnlicher Weise behandelt Hippolytus sofort auch die Lehren der übrigen Gnostikersecten. Die Lehre des Valentinus ist aus platonischen und pythagoräischen Anschauungen geschöpft, die Anhänger des Markus und Colorbasus haben sich vornehmlich mit Magie

und pythagoräischer Zahlenlehre befaßt, Basilides stützte sich auf aristotelische Lehren, Marcion auf Empedokles, Cerinth schöpfte aus den Lehren der Ägypter, Tatian hat sich an Valentinus und Marcion angeschlossen, die Enkratiten haben nicht das Evangelium, sondern die Ansichten der indischen Gymnosophisten zum Kanon ihrer Ascetik genommen.

Hippolyt's Verweisungen auf die griechischen Quellen der gnostischen Lehren heben freilich größtentheils nur die Gedankeneinschläge hervor, welche in die geschichtlich bereits vorhandenen Systeme des Gnosticismus verwebt worden sind, eröffnen aber theilweise höchst überraschende Einblicke in die Structur der einzelnen Systeme. Dieß gilt namentlich von der Erläuterung des Systems des Basilides aus aristotelischen Sätzen, bei welcher wir nur deßhalb nicht länger verweilen, weil eine umständliche Exposition der gnostischen Systeme außerhalb der Gränzen unserer Aufgabe liegt. Wol aber darf nicht unbemerkt bleiben, daß sich bei Hippolyt die reichlichsten Data finden, aus welchen sich der geschichtliche Zusammenhang der gnostischen Systeme untereinander ersichtlich machen läßt. In dieser Beziehung sind zunächst seine Angaben über die Secte der Simonianer von Interesse, deren Lehren seiner Darstellung zufolge augenscheinlich das Mittel- und Bindeglied zwischen der ophitischen und valentinischen Gnosis, d. i. zwischen der syrischen und alexandrinisch-hellenistischen Gestaltung der Gnosis bilden. Es entspricht ganz der Natur der Sache, wenn man sich die heidnisch-samaritanische Gnosis als materialistisch-pantheistische Lehre vorstellt, als welche Hippolytus sie darstellt; ebenso ist es sachlich und geschichtlich in der Ordnung, daß das heidnische Element der samaritanischen Gnosis aus syrisch-chaldäischen Vorstellungen entlehnt sei, wie Hippolytus zwar nicht ausdrücklich sagt, aber unverkennbar dadurch andeutet, daß er die Darstellung der ophitischen Systeme vorausgehen läßt, und die übrigen Systeme, unter welche zunächst die samaritanisch-alexandrinischen Emanationslehren zur Sprache kommen, als nachfolgende [1]) bezeichnet. Die simonische Lehre hat mit den Ophiten die aus vorderasiatisch-chaldäischen Vorstellungen entlehnte naturalistische Grundlage gemein, indem sie den Gegensatz von Männlichem und Weiblichem als erklärenden Grundgedanken

[1]) Ἀκόλουθοι αἱρέσεις. Philosophum. V, 28.

der Weltordnung und Weltentwickelung festhält, und im göttlichen gestaltlosen Urwesen selber aufgehoben sein läßt. Das Urwesen wird als Feuer bezeichnet, was nach Hippolyt an Heraklit erinnert, bei näherem Zusehen aber auf Benützung der stoischen Weltlehre durch die späteren Simonianer hindeutet. Indem aus dem Urfeuer der Gegensatz der wirkenden und leidenden Ursache (causa efficiens und materialis) hervortritt, verleiblichet sich Erstere im Himmel, Letztere in der Erde, in Beiden ist aber das Urfeuer als Lebens- und Vernunftprincip. In Himmel und Erde, den ersten Manifestationen des göttlichen Urwesens, repräsentiren sich der göttliche *νοῦς* und die göttliche *ἐπίνοια*. Um nun das durch die Diremtion von Oben und Unten, Himmel und Erde bedingte Werden zu causiren, läßt das Urwesen sich im Schöpferworte vernehmen, und das Tönende verlautbart sich (*φωνή*) im gesprochenen Namen (*ὄνομα*), und Beide, Stimme und Name, stellen sich real dar in Sonne und Mond [1]). Aus dieser zweiten Syzygie geht als dritte hervor Luft und Wasser, in welchen das dritte Paar ideeller Potenzen: *λογισμός* und *ἐνθύμησις*, sich real darstellen. Gleichwie nun die simonische Lehre die genannten sechs Potenzen ganz nur im realen und sinnlichen Sein wirklich werden läßt, so wird auch die mosaische Erzählung vom ursprünglichen Menschenparadiese in naturalistisch-sinnlicher Weise ausgedeutet, und das Paradies unter Zusammenhaltung der Stellen Jerem. 1, 5 und 1 Mos. 2, 7. 15 als Mutterschooß des Menschenweibes, die vier Ströme im Eden als System der mit dem Schooße in Verbindung stehenden Arterien und Venen verstanden; der Engel mit dem flammenden Schwerte, der den Lebensbaum, d. i. die aus dem hylozoistischen Weltprocesse hervorgehende Geisterzeugung und Geistentwickelung, in seine Obhut nimmt, ist der Feuergeist, der dem Ersterben der Menschengattung wehrt, indem er fortwährend aus dem Blute den männlichen Samen und die weibliche Milch entstehen macht. In ähnlicher Weise werden weiter die fünf Bücher Mosis mit den Fötuszuständen und Stadien der Fötusentwickelung in Zusammenhang gebracht, und schließlich die ganze Weltentwickelung als Selbstausgebärung des All-Einen, Höchsten, der im reinen Feuer an sich ist, in Allem und Jedem,

---

[1]) Melkarth und Astarte, Ersterer Schutzgott von Tyrus, Letztere Schutzgöttin der Sidonier.

was ist und lebt, dargestellt. Dieses ganz und gar in den Vorstellungen vom Zeugen und Trächtigsein aufgehende System lieferte dem Valentinus die Syzygienpaare, die derselbe spiritualisirt und von ihrer materiellen Verleiblichung losgelöst in seine Lehre hinübergenommen hat. Zufolge dieser Spiritualisirung, die aus den eingeleibten Potenzen der Simonianer sechs geistige Energieen macht (nämlich die drei aus Bythos und Sige emanirten Syzygien der himmlischen Ogdoas), wird freilich das ganze System umgebildet, und schlägt aus dem materialistischen Pantheismus in einen idealistischen um; als das Gemeinsame beider Systeme beharrt das monistische Princip, die simonianische *δύναμις ἀπέραντος*, die von den Simonianern, ganz so wie bei Valentin, auch als *σιγή*, *ἀόρατος*, *ἀκατάληπτος* bezeichnet wird, und bei Beiden die aus der heidnisch-syrischen Theologie entlehnte Idee der Mannweiblichkeit in sich schließt. Die sechs Potenzen oder Äonen constituiren mit dem Urprincipe eine Hebdomas, deren Idee, wie Hippolyt zu wiederholten Malen bemerkt, von Simon und Valentin aus der Lehre der Hebdomadarier, d. i. aus der ägyptisch-pythagoräischen Zahlenlehre, geschöpft ist. Es ist der Septenar: Zahl, Monas, Potenz (*δύναμις*), Kubus, potenzirte Potenz (*δυναμοδύναμις*), Dynamokubus, Kubokubus. Dem Kubokubus entspricht das Urprincip Simon's und Valentin's (der *ἑστώς* oder *προπάτωρ*), welches die übrigen sechs Potenzen oder Energieen potentiell in sich faßt. Die Lehre der Hebdomadarier ist auch aus der Anatomie und Physiologie des menschlichen Leibes begründet worden, und hat auch nach dieser Seite den Simonianern und Valentinianern Anregung geboten [1]. Der naturalistische Charakter haftet dem Gnosticismus selbst in seiner spirituellsten Sublimation an; mögen die Valentinianer darüber streiten, ob der Bythos mannweiblich sei oder nicht — bemerkt Hippolytus [2] —, so viel ist gewiß, daß die aus ihm hervorgegangene erste Syzygie ihm als mütterliches Urprincip [3]) zur

---

[1]) Philosophum. IV, 51. — Die Markosianer fanden die Tetras, Ogdoas, Dekas und Dodekas, also die gesammte himmlische Triakontas, in der Organisation des menschlichen Leibes ausgedrückt. Vgl. Irenaeus I, 18.

[2]) O. c., VI, 29.

[3]) In der ophitischen Gnosis (vgl. Iren. I, 30), welche eine auffallende Verwandtschaft mit Valentin's Lehre hat, erscheint die Lebensmutter als der

Seite tritt, welches die Lebenswurzeln alles Übrigen, was existirt, in sich enthält. Der Unterschied zwischen dem hylozoistischen und idealistischen Naturalismus ist nur dieser, daß im Ersteren das Göttliche von vorne herein in die Materie versenkt ist, in Letzterem aber durch Abfall in die Materie versenkt wird. Der in das Gebiet der absoluten Abstraction sich versteigende Basilides, der das ursprüngliche Sein Gottes als das lautere Nichts erklärt, kommt gleichfalls nicht über den Gedanken einer göttlichen Panspermie hinaus, ja glaubt diesen eben aus seinem absoluten Nichtsein deduciren zu müssen.

§. 138.

Es läßt sich im Voraus denken, welchen Eindruck diese Ausgeburten eines von heidnischem Denken und naturalistischen Vorstellungsweisen getränkten Sophismus auf das besonnene, sittlich disciplinirte und züchtige Denken der christlichen Lehrer machen mußte. Irenäus [1]) findet in den gnostischen Systemen ein Gemisch von Ungereimtheiten, Widersprüchen und blasphemischen Einfällen. Die gnostischen Vorstellungen vom Pleroma und Leeren lassen sich nicht zu widerspruchlosen Concepten erheben. Woher kommt das

über dem Chaos schwebende heilige Geist. Der Bythos, der auch Urmensch (primus homo) heißt, und Ἔννοια, der Sohn des Bythos (filius hominis, secundus homo), wohnten dem Urweibe bei, und erzeugten mit demselben das unvergängliche Licht, oder den Christus, der mit jenen Dreien die himmlische Tetractys und wahre und heilige Kirche constituirt (vgl. damit oben §. 133 die Äonennamen der valentinischen Ogdoas). Neben Christus aber, welcher aus dem Weibe hervorgegangen, quasi dexter et in superiora allevatitius, in das selige Äonenreich eingieng, entströmte aus dem Weibe, welches die Fülle des ihr „a concumbentibus patre et filio“ eingeströmten Lichtes nicht zu fassen vermochte, ein Theil dieses Lichtes secundum sinisteriores partes aus, deorsumque decidit. Dieß ist die Prunikos (vgl. oben S. 208, Anm.) oder Sophia, deren Ähnlichkeit mit der valentinischen Achamoth nicht zu verkennen ist; nur daß die Achamoth das Materielle aus sich erzeugt, während es in dem dualistischen Systeme der Ophiten etwas vom Anfange her Gegebenes ist, welches im valentinischen Systeme zum κενόν oder Vacuum abgeblaßt wird.

[1]) Adv. haer. II, 4 ff.

Vacuum? Ist es aus den Äonen emanirt? Dann müßten aber der Bythos und die übrigen Äonen eine dem Vacuum ähnliche Natur haben. Besteht es ungeworden und seit ewig neben dem Bythos, so ist es ihm gleich und hat auf göttliche Ehren Anspruch. Soll aber das Vacuum keine Gegenständlichkeit ausdrücken und das Sein außerhalb des Pleroma bloß ein Beraubtsein, einen Mangel der Erkenntniß, einen Defect bedeuten, der am Pleroma, wie ein Flecken an einem Kleide, hafte, so muß man fragen, wie der Bythos dulden könne, daß seinem Bereiche durch den Demiurg eine Makel angeheftet werde, während es ihm doch ein Leichtes sein müßte, diese Makel, d. h. jenen Defect oder jene Ignoranz der außerhalb des Pleroma entstehenden Wesen zu verhüten. Wie kann es neben dem alldurchdringenden Lichte des Vaters noch eine Finsterniß geben? Wie kann das Urwesen dulden, daß in den von ihm umschlossenen Bereich durch ein anderes Wesen mangelhafte Gebilde und Schöpfungen gesetzt werden? Ebenso widersinnig ist, daß die weltschaffenden Äonen von ihrem Herrn und Vater, dem Bythos, gar Nichts sollten gewußt haben, bis sie durch Christi Kommen auf ihn aufmerksam gemacht wurden. Die vergänglichen Geschöpfe außerhalb des Pleroma sollen Abbilder der Äonen im Pleroma sein. Wozu solche Abbilder, wenn sie kein bleibendes Sein haben? Und wie viele Äonen müßte es geben, wenn alles Geschaffene sein Vorbild im Äonenreiche haben sollte! Jedenfalls mehr als bloß dreißig. Der Demiurg soll nach dem Bilde des Soter geschaffen sein. Wie kommt der unerleuchtete Demiurg zu dieser Ähnlichkeit mit dem hellstrahlenden Äon Soter? Die geschaffenen Dinge sollen Abbilder der Äonen sein; wie kann aber etwas Körperliches Abbild einer geistigen Realität sein? Übrigens ist die Entstehung der Sinnenwelt aus den Aussonderungen der leidenden Achamoth barock genug aufgefaßt [1]. Leider läßt sich

[1] Irenäus ergeht sich in ironischer Laune über die poetischen Fictionen der Valentinianer. Das Meer entstand aus den Thränen der Achamoth. Dieß will Irenäus noch als begreiflich gelten lassen: Perspicuum, salsas aquas eas esse, quae ex lacrimis ortae sunt. At vero credibile est eam in magna anxietate atque consilii inopia sudorem etiam emisisse. Atque hinc juxta ipsorum figmentum existimare par est fontes et amnes, et si quae aliae dulces sunt, ab ipsius sudoribus originem habuisse etc.

aber auch für die Entstehung und Zahl der Äonen kein vernünftiger Grund finden. Statt daß die himmlischen Dinge als letzte Erklärungsgründe des Irdischen erschlossen würden, werden sie a priori als determinirende Nothwendigkeitsgründe des Statthabens in der irdischen Ordnung hingestellt; so z. B., weil es 30 Äonen gibt, muß der Monat 30 Tage haben, wegen der himmlischen Dodekas muß das Jahr 12 Monate, der Tag 12 Stunden haben u. s. w. Die Frage jedoch, weßhalb Äonen emanirten, und weßhalb gerade so viele, nicht mehrere und nicht wenigere, bleibt unbeantwortet. Hat sie der Urvater deßhalb aus sich entlassen, auf daß sie den hervorzubringenden Weltdingen als Urbilder dienen sollten, so sind sie nicht um ihrer selbst willen, und stehen an Bedeutung tiefer, als die Weltdinge; sind sie aber nicht um eines solchen Zweckes willen aus den Tiefen des Bythos emanirt, so sind sie zwecklos. Sollen sie die Bedeutung von Urbildern haben, so muß man weiter fragen, welche Urbilder dem Bythos bei ihrer Emission vorschwebten? Waren diese abermals aus dem Bythos emanirte Äonen, so führt die Frage nach den Urbildern des göttlichen Zeugens auf einen absurden regressus in infinitum. Aber auch abgesehen hievon läßt sich die Emanation der Äonen aus dem Bythos nicht ohne Widersprüche denken. Denn wenn sie dem Urvater ähnlich sein sollen, so müßten sie sämmtlich impassibel sein; sind sie aber nicht aus derselben Substanz, wie der Vater, so muß man fragen, woher diese zweite passible Substanz im incorruptiblen Pleroma? Wenn durch Theilung dieser passiven Substanz die einzelnen Äonen gebildet werden, kann man da noch das Pleroma für ein Reich der Geister ausgeben? Zu den Absonderlichkeiten und Undenkbarkeiten des valentinischen Systems gehört es ferner, daß der Logos und die Sophia, ihren Benennungen zuwider, den höchsten Vater nicht gekannt haben sollten; die Sophia soll nicht einmal so viel im Voraus gewußt haben, daß der Bythos unergründlich sei! Wie die von ihrer Trägerin losgelöste und hiedurch subjectlos gewordene Enthymesis leiden konnte, ist ebenso unbegreiflich, wie ihre Lostrennung von der Sophia, ihrem Subjecte. Der Demiurg soll troß des himmlischen Lichtsamens, den er in sich aufnahm, vom Reiche des Pleroma Nichts gewußt haben, während die Pneumatiker in Kraft desselben Samens Göttliches zu erfassen im Stande sind! Der Lichtsame soll der Formirung, des Wachsthums, der

Vervollkommnung fähig sein! Trotzdem, daß die Sophia Achamoth die Engel auf einmal schaute, gebiert sie die Lichtsamen erst allmählich; vom Anblicke des Σωτήρ, des schönsten unter ihnen, empfieng sie nicht; den Demiurg brachte sie vollkommen hervor, trotzdem, daß er bloß ein psychisches Wesen ist, die Lichtseelen aber bloß als Samen, die erst im irdischen Dämmerreiche sich ausbilden müssen, während man doch umgekehrt meinen sollte, daß gerade die geistigen Lichtgeburten gleich vom Anfange her etwas Vollkommenes wären, und das Ungeistige, somit Unvollkommene, auch in seinen Anfängen unvollkommen wäre! Wenn die vom Demiurg geehrten Menschen Träger des Lichtsamens gewesen wären, so müßte man Annas und Kaiphas und die übrigen Hohenpriester und Schriftgelehrten für pneumatische Menschen halten; warum versagten aber eben diese, die Meister und Gewalthaber in Israel, Jesu den Glauben? Die Zusammenstellung des Leidens Christi mit den Leiden des valentinischen Äon ist völlig widersinnig; der Äon büßte für seine Verwegenheit, und erzeugte durch sein Leiden Unvollkommenes und Schlimmes, ja alles Unheil der Welt, so daß ein Vergleich mit Christi Leiden und dessen beseligenden Wirkungen geradezu einer Blasphemie gleichkommt. Da die Seelen der Pneumatiker ihrer Natur nach incorruptibel sind und selig werden müssen, so begreift man nicht, weßhalb Christus auf die Erde niederstieg. Erlangen aber die Seelen kraft ihres Gerechtseins im Glauben Unsterblichkeit, so begreift man nicht, weßhalb nicht auch die Körper, die am Gerechtsein der Seele Antheil haben, in Kraft derselben Gnade, welche die Seelen unsterblich macht, Unvergänglichkeit erlangen können.

An diese Kritik des Gnosticismus, und namentlich der valentinischen Lehren, schließt sich Tertullian's Schrift Adversus Valentinianos an, die, ohne sich in eine ernste Discussion einzulassen, durch das Mittel satyrischer Darstellung das Verfehlte und Absurde des valentinischen Systems hervorstellt und es als aberwitzige Träumerei erscheinen läßt.

§. 139.

Die Ungereimtheiten der gnostischen Fabeleien — fährt Irenäus fort — werden durch eine Schriftexegese gestützt, deren Willkürlich-

keit und tolle Ungebundenheit jedes Maaß und jede Gränze überschreitet. Ein Beispiel hiefür bieten die Einfälle des Gnostikers Markus [1]), der aus der mosaischen Kosmogonie die gnostische Äonenlehre herauslas. Die vier Worte in 1 Mos. 1, 1: Deus, principium, coelum, terra sind die Tetras primigenia. An diese reiht sich als zweite Vierheit (1 Mos. 1, 2. 3): Abyssus, tenebrae, aquae, Spiritus sanctus. Beide Tetraden zusammen ergeben die himmlische Ogdoas. Aus den folgenden Versen werden zehn Worte als Dekas des Pleroma zusammengestellt: Lumen, dies, nox, firmamentum, vespera, mane, arida, mare, herbae, lignum. Sodann noch die Dodekas: Sol, luna, stellae, tempora, anni, cete, pisces, serpentia, volatilia, quadrupedia, ferae, homo. Die aus der Summirung dieser drei Reihen sich ergebende Triacontas ist angedeutet in dem Höhenmaaße der Arche Noä (1 Mos. 6, 15), in dem Längenmaaße der Stiftshütte (2 Mos. 26, 8), in den dreißig Männern, die mit Saul bei Samuel zu Tische saßen (1 Kön. 9, 22), in den dreißig Tagen, während welcher David auf dem Felde verborgen war (1 Kön. 20, 5) u. s. w. Und wo sich sonst in irgend einer Schriftstelle des A. T. oder N. T. eine Vierzahl, Achtzahl, Zehnzahl, Zwölfzahl angedeutet findet, entdeckt Markus jederzeit auch eine Hindeutung auf die Äonenzahl; er findet sie in den vier Farben des Zeltes der Stiftshütte, in den vier Reihen von kostbaren Steinen am Talare des hohen Priesters, in den zehn Armspangen der Rebekka, in den zwölf Edelsteinen des hohepriesterlichen Richtschmuckes u. s. w. In den Worten Christi: Unus est bonus, Pater in coelis (Matth. 19, 16) — sind unter den coelis die Äonen gemeint. In den beigefügten apokryphen Worten: „Saepe concupivi audire unum ex sermonibus illis“ haben die sermones dieselbe Bedeutung wie zuvor die coeli; der unus aber ist der Bythos, der sich nur dem höchsten der übrigen Äonen offenbart. Der Ausdruck „absconditus“ in den Worten Christi Matth. 11, 25; Luk. 19, 42 deutet die unergründliche Verborgenheit des Bythos an. Aus einer Reihe alttestamentlicher Stellen (Jesai. 1, 3; Oseas 4, 1; Psalm 13, 3; 2 Mos. 33, 20; Dan. 12, 9) soll hervorgehen, daß der höchste Gott im A. T. unbekannt war und nicht er, sondern bloß der Demiurg verehrt wurde. — Wir überheben uns der Beibringung anderer Auslegungsproben, deren mehrere bereits im Vorausgehenden an-

---

[1]) Irenaeus Haer. I, 18.

geführt wurden, andere aber noch in weiterem Verfolge zur Sprache gebracht werden sollen. Clemens Alexandrinus schildert in treffender Kürze das Verfahren der gnostischen Schriftausleger. Wenn sich die Gnostiker daran wagen — bemerkt er [1]) —, ihre Meinungen aus der Schrift zu begründen, so suchen sie sich bestimmte Bücher derselben heraus, aber auch diese nicht nach ihrem vollständigen Texte, und noch weniger berücksichtigen sie Geist, Tendenz und Zusammenhang der gewählten Stücke, sondern greifen einzelne mehrdeutige Ausdrücke heraus, um sie nach Belieben zu deuten, halten sich an einzelne Worte ohne Berücksichtigung des Sinnes, der denselben im Zusammenhange des Satzes zukommt; es ist ihnen lediglich darum zu thun, Worte aufzufinden, in welchen die Schlagwörter ihrer Formeln und Lehren wiedertönen, wie fremd auch immer den biblischen Ausdrücken der Sinn jener Formeln sein mag. Hält man ihnen dieses Treiben vor Augen, so erwidern sie mit vornehmer Miene, daß die vulgären Schriftleser zu beschränkt seien, die tiefer liegenden Geheimnisse des Schrifttextes zu fassen. Da ihnen aber die kirchlich anerkannten heiligen Schriften nicht das Erwünschte bieten, so haben sie nach des Irenäus' und Epiphanius' Ausdrucke eine „große Zahl“ [2]), ja eine „unzählige Menge“ [3]) apokrypher Schriften erdichtet und in Umlauf gesetzt, mittelst deren sie Unkundige täuschen und verwirren. So bedienten sich die Markosier des sogenannten Thomasevangeliums, um ihre mysteriöse Buchstabenkrämerei dem Jesuskinde und seinen Lehrern in den Mund zu legen; Hippolytus [4]) berichtet über den Gebrauch dieses Evangeliums bei den Naasenern, und citirt aus demselben einen Christo in den Mund gelegten, in Wahrheit aber aus Hippokrates entlehnten Ausspruch. Basilides berief sich auf eine der Kirche unbekannte Geheimlehre des Apostels Matthias [5]). Die heilige Jungfrau und die Jünger des Herrn mußten ihre Namen zu dichtenden und entstellenden Compositionen aller Art herleihen [6]). Alttestamentliche Apokryphen, welche bei gnostischen Secten in Umlauf waren, sind das Buch Henoch, mehrere den Namen Seth's tragende Geheimschriften, die Offenbarungen Adam's u. s. w. Aus solchen alttestamentlichen Apokryphen werden

---

[1]) Strom. VII, p. 891 (ed. Potter).
[2]) Haer. 26, n. 8.
[3]) Iren. I, 20.
[4]) Philosophum. V, 7.
[5]) O. c., VII, 20.
[6]) Haer. 26, n. 8.

die hebräisch lautenden Namen der ophitischen sieben Planetengeister[1]) entnommen sein; sowie auch die unverkennbare Ähnlichkeit der Schilderungen, welche das ophitische System[2]) und das alttestamentliche Buch der Weisheit[3]) von dem Wirken der Sophia in der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte entwerfen, auf eine jüdisch-theosophische Quelle der ophitischen Lehre schließen läßt, woraus sich nebst dem Alter der ophitischen Gnosis als ursprünglichster Form des Gnosticismus auch der wenigstens theilweise jüdische Ursprung desselben rechtfertigen würde[4]). Darnach hätte also der Gnosticismus nach seinen geschichtlichen Anfängen als ein jüdischer, von heidnischem Geiste durchtränkter Sophismus zu gelten[5]).

§. 140.

Vermöge dieses ihres Ursprunges und Geistes müssen denn die gnostischen Lehren auch unvermeidlich mit allen Haupt- und Grundlehren des christlichen Glaubens collidiren; und es wird im apostolischen Glaubensbekenntnisse nicht Ein Artikel übrig bleiben, welchem durch die Sätze und Behauptungen der Gnostiker nicht direct oder indirect widersprochen würde. Irenäus macht alle jene Lehrpuncte namhaft, welche den Gnostikern gegenüber im Namen der kirchlichen Rechtgläubigkeit zu wahren sind. Es sind dieß die Lehren:

1. von der Absolutheit Gottes —
2. von der Einheit Gottes —
3. von Gott als Weltschöpfer —
4. von der Erschaffung der Dinge aus Nichts —
5. von der göttlichen Vorsehung und menschlichen Willensfreiheit —

---

1) Iren. I, 30; Origenes Contra Cels. VI, 32.

2) Iren. I, 30.

3) Weisheit 10, 1 ff.; vgl. 7, 22.

4) Der Name Naasener rührt nach Hippolytus (Phil. V, 6) von dem hebräischen נחש her. Mit ihnen beginnt seine Darstellung der gnostischen Systeme; er berichtet von ihnen, daß sie sich die Benennung Gnostiker als specifischen Sectennamen beilegen. (Phil. V, 2.)

5) Über die Verwandtschaft des Gnosticismus mit der Kabbalah und über die gemeinsame heidnische Wurzel Beider vgl. Sepp's Heidenthum (Regensburg, 1853) Bd. II, S. 480 ff.

6. von der göttlichen Dreieinigkeit und von der Fleischwerdung des göttlichen Wortes —
7. vom Leiden und Opfertode Christi und von der Beziehung der Erlösung auf das gesammte menschliche Geschlecht —
8. von der Auferstehung der Leiber —
9. die Wahrheit und Göttlichkeit der alttestamentlichen Offenbarungslehre und Heilsökonomie.

In der näheren Erörterung dieser Puncte werden von Irenäus und Tertullian vornehmlich die Systeme des Valentinus und des Marcion, als der bedeutendsten Vertreter des Gnosticismus, berücksichtiget. So gleich in der Lehre von Gott. Valentinus stellt die Absolutheit Gottes in Abrede — bemerkt Irenäus[1] —, Marcion nebstbei auch noch förmlich die Einheit Gottes, weil er neben und nach dem höchsten Gotte, welchen er den guten nennt, noch einen Anderen, den gerechten Gott und Schöpfer der Dinge annimmt. Gott hört auf, der Absolute zu sein, wenn er nicht das Pleroma, d. i. die absolute Fülle des Seins ist; diese wird aber bei Valentinus erst durch die Vollzahl der aus dem Bythos emanirten Äonen constituirt. Aber selbst das Pleroma scheint bei Valentinus noch nicht das absolute Sein zu sein; denn es gibt außer und neben dem Pleroma auch noch Etwas, und dieses andere Etwas scheint das Pleroma gleichsam zu umschließen, statt daß das Pleroma Alles in sich fassen sollte.

Marcion hält den Weltschöpfer nicht für den höchsten Gott; mit demselben Grunde, als er über den Weltschöpfer einen höheren Gott stellt, kann er über letzteren einen noch höheren, ein höheres Pleroma stellen und so in's Unendliche fort; denn in dem unermeßlichen Abstande, der die beiden Götter Marcion's trennt, haben unzählige Zwischenwesen Raum. Wenn es mehr als Einen Gott gibt, so kann keiner dieser mehreren Gott sein; denn indem der Eine wirkt, was der Andere nicht wirkt, und umgekehrt, ist keiner aus ihnen allmächtig. Tertullian führt in seiner Schrift gegen Marcion[2])

---

[1]) Adv. haer. II, 1 ff.

[2]) Adversus Marcionem Libri V. Tertullian beginnt dieses Werk mit einer abschreckenden Schilderung des Geburtslandes Marcion's, der Provinz Pontus und ihrer Bewohner. Sed nihil tam barbarum ac triste apud Pontum — fährt er fort — quam quod illic Marcion natus est, Scytha

diesen Punct noch weiter aus [1], und folgert die Einheit Gottes zunächst schon aus dem Begriffe Gottes als des summum magnum, welches kein Gleiches neben sich haben könne, weil es sonst aufhören würde, das summum magnum zu sein. Daraus folgt, daß Gott nur als Einer oder gar nicht existiren könne. Man sage nicht, daß zwei höchste Wesen in geschiedenen Sphären nebeneinander bestehen können, wie zwei Könige in zwei voneinander unabhängigen Gebieten. Der von den Königen hergenommene Vergleich sinkt, weil Könige nicht höchste Wesen sind, indem sie Gott über sich haben. Ferner ist eine Mehrheit von Königen möglich, weil ein König kein Wesen ist, das über jeden Vergleich erhaben wäre, wie Gott seinem Begriffe zufolge über jeden Vergleich erhaben ist. Will man einmal von der denknothwendigen Einheit des höchsten Wesens abgehen, so ist es reine Willkür, mit Marcion bei zwei Göttern stehen zu bleiben; warum nicht eine ganze Reihe von Göttern, wie bei den übrigen eigentlichen Gnostikern? Wozu zwei Götter, d. i. höchste Wesen, deren Eines doch ganz nur dasselbe sein kann, was das Andere ist? Wären sie aber einander nicht vollkommen gleich, sondern das Eine derselben vorzüglicher, so wäre dieses Gott. Die Berufung auf Psalm 81, 1. 6, wo von Diis die Rede ist, kann den Marcioniten nicht zu Gute kommen, indem die betreffende Stelle ebenso gut gegen den Ditheismus wie gegen den Monotheismus gewendet werden kann. In Wahrheit besagt sie aber gar Nichts zu Gunsten einer Mehrheit von Göttern, indem es sich nicht um die Benennung Dii, sondern um die dadurch bezeichneten Subjecte handelt, unter welchen in dem erwähnten Psalme doch augenscheinlich Menschen, also Geschöpfe gemeint sind. Die gnostische Lehre

---

tetrior, Hamaxabio instabilior, Massageta inhumanior, Amazone audacior; nubilo obscurior, hyeme frigidior, gelu fragilior; Istro fallacior, Caucaso abruptior. Jam et bestiis illius barbariae importunior Marcion. Quis enim tam castrator carnis castor, quam qui nuptias abstulit? Quis tam comesor mus ponticus, quam qui evangelia corrosit? Nae tu Euxine probabiliorem feram philosophis edidisti quam christianis. Nam illa canicula Diogenes hominem invenire cupiebat, lucernam meridie circumferens; Marcion Deum quem invenerat exstincto lumine fidei suae amisit.

[1]) Lib. I, c. 3—7.

von einer Mehrheit der Götter — bemerkt Irenäus [1]) — ist durchaus schriftwidrig; der Apostel Paulus sagt ausdrücklich (1 Kor. 8, 4), daß es nur Einen Gott gebe, mag man auch sonst noch was immer im Himmel und auf Erden Gott nennen. Die Gnostiker wollen die Worte des Apostels: „qui dicuntur Dii sive in coelo sive in terra“ auf die weltschaffenden Engel beziehen, und finden darin eine Bestätigung ihrer Äonen- und Engellehre. Allein wer sieht nicht, daß Paulus an der genannten Stelle in demselben Sinne redet, wie Moses in 5 Mos. 5, 8: Non facies tibi omnem similitudinem in Deum, quaecunque in coelo sursum et quaecunque in terra deorsum ...... Ebenso falsch ist es, aus 2 Kor. 4, 5 den gnostischen Demiurg herauslesen zu wollen: In quibus Deus seculi hujus excoecavit mentes infidelium. Denn hier hat doch gewiß nur eine Wortversetzung statt, wie sie bei Paulus im Gedränge der sprudelnden Rede öfter vorkommt; stellt man die Worte in ihre natürliche Ordnung, so ergibt sich sofort auch der einfache und natürliche Sinn seines Gedankens: Deus excoecavit mentes infidelium hujus saeculi. Mit ebenso leichter Mühe beheben sich die Scheingründe, welche aus Matth. 6, 24 und 12, 19 hergenommen werden, um neben dem höchsten Gotte noch einen Deus hujus saeculi oder *κοσμοκράτωρ* aus der Schrift zu erweisen. Die gnostische Unterscheidung zwischen dem Gotte des A. T. und jenem des N. T. ist durchaus schriftwidrig, und hat alle neutestamentlichen Hagiographen wider sich; vgl. Matth. 3, 3; 3, 7; Matth. 1, 10 in Verbindung mit 2, 13; Matth. 1, 23 in Verbindung mit Psalm 131, 10. 11 und Psalm 75, 1. 2; Matth. 2, 2 mit Beziehung auf 4 Mos. 24, 15; Matth. 3, 16 mit Beziehung auf Jesai. 11, 1 ff. und 61, 1 ff. — ferner die Redeweisen, welche das Evangelium Lucä von den vor der Geburt des Heilandes noch im Alten Testamente stehenden Gerechten Israels gebraucht, oder welche von diesen Personen selber gebraucht werden: Luk. 1, 6; 1, 30; 2, 29 ff.; in Luk. 2, 8 ff. wird der Gott Israels Altissimus genannt, Luk. 1, 32 wird Christus der Sohn dieses Allerhöchsten genannt. Markus bezeugt gleich in den Eingangsworten seines Evangeliums die Identität des alttestamentlichen und neutestamentlichen Gottesglaubens; und ebenso enthält der Schlußvers (oder eigentlich der vorletzte Vers, Mark. 16, 19) die unver-

---

[1]) Lib. III, 6 ff.

kennbare Beziehung auf Psalm 109, 1. Der Prolog des Johannesevangeliums verkündet die Lehre von dem Einen Gotte, durch dessen Wort die Welt und Alles in ihr geschaffen worden; von einem Demiurgen oder zweiten Gotte ist bei Johannes keine Rede; der Täufer wird als Bote jenes Einen Gottes, durch welchen die Welt geschaffen worden, hingestellt. Ebenso zeigt Irenäus aus den in der Apostelgeschichte enthaltenen Reden, daß Petrus, Paulus, Stephanus die Offenbarungen des A. T. und N. T. auf denselben Einen Gott zurückführen, der Himmel und Erde geschaffen hat, und der Vater Jesu Christi ist. Vergeblich versucht Marcion den Apostel Paulus für sich als alleinzig maaßgebende Auctorität in Anspruch zu nehmen; Paulus lehrt dasselbe, wie die übrigen Apostel, und bezeichnet dieselben als seine Mitapostel und Sendboten des einen und selben Gottes und Herrn, der ihn wie die übrigen Apostel gesendet (Gal. 2, 8; Röm. 10, 15).

§. 141.

Die christliche Lehre von der Einheit Gottes [1]) schließt im Gegensatze zur gnostischen Lehre eine doppelte Wahrheit in sich: die Identität des Weltschöpfers mit dem höchsten Gotte, und die Identität des alttestamentlichen Judengottes mit dem Gotte der Christen. Die Behauptung der Gnostiker, daß nicht der Eine höchste Gott — bemerkt Irenäus [2]) —, sondern irgend einer der Engel unabhängig vom Willen desselben die Welt geschaffen, derogirt in ihren Consequenzen durchwegs der Ehre und Macht des höchsten Gottes. Denn es sieht so aus, als ob dem höchsten Gotte diese Schöpfermacht abgehe, oder als ob er zum Schaffen zu träge wäre, und zugleich auch zu gleichgiltig, als daß er sich kümmern möchte, ob das von den Engeln Geschaffene gut oder schlimm ausfalle. Auch muß man weiter fragen, ob das Geschaffene im Machtbereiche des höchsten Gottes, oder außerhalb desselben geschaffen worden sei. Wenn Letzteres, so ist der untergeordnete Schöpfergott mächtiger, als der höchste Gott, weil er ein diesen umgränzendes Gebiet be-

---

[1]) Irenäus widmet dem biblischen Nachweise derselben einen Theil des vierten Buches seines Werkes.

[2]) Lib. II, 2.

herrscht. Fällt aber das Geschaffene in den Machtbereich des höchsten Gottes, so sind ja die schaffenden Engel selber seinem Machtgebote unterstellt, und man muß, um Widersinn zu vermeiden, annehmen, daß sie mit Gottes Wissen und Willen geschaffen haben, so daß eigentlich der göttliche Wille die schöpferische Ursache der Dinge ist. Nur wird man dann auch weiter, um von Gottes Macht würdig zu denken, den Gedanken an solche Organe und Hilfskräfte, wie die Engel als angebliche Werkzeuge der Schöpferthätigkeit Gottes wären, fallen lassen müssen, damit es nicht scheine, als ob Gott sich selbst nicht genug wäre, um zu bewirken, was er will. Nach der Lehre der Schrift hat er Alles durch das Wort seiner Macht hervorgebracht. Die biblische Lehre vom göttlichen Worte (und vom heiligen Geiste) ist demnach das lösende und erklärende Wort bezüglich aller von den Gnostikern zur Verdeutlichung der Weltentstehung ausgesonnenen Speculationen. Der Vater aller Dinge — bemerkt Irenäus [1]) — bedurfte nicht der Engel oder irgend einer anderen, von ihm weitabstehenden Kraft, um das, was er bei sich beschlossen hatte, hervorzubringen, gleichsam als hätte er keine Hände, sich zu rühren. Hat er doch immer das Wort (die Weisheit, den Sohn) und den Geist, durch welche und in welchen er Alles freithätig und willentlich hervorgebracht hat, und an welche er seine Rede kehrte, als er sprach: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram (1 Mos. 1, 28). Er brachte sowol die Substanz als auch die Form der geschaffenen Dinge durch sich selbst hervor; er hat Alles aus Nichts geschaffen. Dieß ist freilich ein den Gnostikern völlig fremder Gedanke; sie nehmen eine von Gott nicht geschaffene Materie als Substrat der Weltbildung an. Woher rührt aber dieser Urstoff der sinnlichen Welt? Man höre und staune: Aus den Thränen der Achamoth! Wo der Gedanke fehlt, muß die Imagination die leere Stelle ausfüllen.

§. 142.

Wenn bei Irenäus die antignostische Darlegung der Einheit Gottes letztlich auf die Dreieinigkeitslehre sich stützt [2]), so führt sie

---

[1]) Lib. IV, c. 20.

[2]) Ganz und vollkommen tritt für Irenäus die Bedeutung der Trinitätslehre erst in der Lehre von der Erlösung hervor. Vgl. unten §. 144 am Schlusse.

bei Tertullian zu einer umständlicheren Besprechung der Lehre von den Eigenschaften Gottes, namentlich der Güte, Gerechtigkeit und Macht Gottes [1]). Die Marcioniten haben nur deßhalb einen vom Weltschöpfer verschiedenen „guten" Gott aufgestellt, weil sie die Güte des Weltschöpfers nicht erkannten. Diese erhellt aber zunächst einmal aus der Thatsache des Schaffens selber; Gott wollte nicht verborgen bleiben, sondern Geschöpfe hervorbringen, welche bestimmt waren, Gott zu erkennen, zu genießen und in diesem Genusse selig zu sein. Dadurch, daß diese schaffende Güte eher war, als das durch sie Geschaffene, erweist sie sich als anfanglos, ewig, eingeboren, und somit als eine dem Schöpfer-Gotte wesentlich eigene Vollkommenheit. Gott schuf den Menschen, auf daß derselbe Gott erkenne und in Gott selig werde; ehe Gott ihn schuf, schuf er die Welt, um dem Menschen eine Wohnstätte zu bereiten. Dieß war Güte. Er schuf ihn nach seinem Bilde und Gleichniß, hauchte ihm die belebende Seele ein, machte ihn zum Herrn und König der sichtbaren Schöpfung, versetzte ihn in's Paradies, in die Kirche des Urstandes. Dieß war Güte. Die Warnung vor der verbotenen Frucht war Güte. Daß Gott den Fall des Menschen nicht verhütete, zeugt nicht gegen, sondern für die Güte Gottes, der den Menschen, weil nach dem Ebenbilde Gottes, als Freien schuf. Die Fehlbarkeit des freien Willens ist in dessen Geschöpflichkeit gegründet; der Mensch war wol, wie er aus Gottes Hand kam, zum Guten disponirt, hatte aber das Gutsein nicht als Eigenthum, sondern sollte es eben durch den guten Gebrauch seines freien Willens erlangen. Zudem hatte ihn Gott ausreichend mit Gnaden zum Widerstande gegen sündliche Versuchungen ausgerüstet; der Sündenfall geht demnach ausschließlich auf Rechnung des Menschen selber. Der Teufel, der den Menschen verführte, war nicht als Teufel, sondern als Engel von Gott geschaffen worden, und hat sich selber zum Teufel gemacht; somit sind die bösen Einflüsterungen desselben nicht auf göttliche Urheberschaft zurückzuleiten. Allerdings hat Gott nach der Sünde neben seiner Güte auch seine strenge Gerechtigkeit geoffenbart; diese Gerechtigkeit ist aber keine Grausamkeit und keine Unvollkommenheit, sie steht vielmehr mit wahrer Güte in unzertrennlicher Verbindung, wahre Güte kann ohne Gerechtigkeit gar

---

[1]) Adv. Marcionem, Lib. 2dus.

nicht gedacht werden. Daher hat sich der Weltschöpfer auch schon vor dem Sündenfalle als Gerechten geoffenbart; in seiner Güte schuf er die Welt, in seiner Gerechtigkeit ordnete er dieselbe. Das Ordnen, das Scheiden der Elemente sind Acte des göttlichen Richteramtes gewesen, welches demnach nicht erst mit der Sünde begonnen hat; durch die Sünde wuchsen der göttlichen Gerechtigkeit nur neue Functionen zu. Allein auch das nach der Sünde geübte Strafamt kommt den Zwecken der göttlichen Güte zu Statten; denn es gereicht zum Schutze des Guten und schreckt vom Bösen zurück. Eine solche Abschreckung ist in der durch die Sünde verderbten Welt nun einmal durchaus nothwendig; eine bloße Anempfehlung des Guten würde ohne die nebenhergehende und durch Beispiele bekräftigte Strafandrohung nicht ausreichen. Die Marcioniten berufen sich auf Jesai. 45, 7 [1]), um zu beweisen, daß Gott das Übel schafft. Aber unter dem Schlimmen, dessen Urheberschaft Gott sich an der genannten Stelle beilegt, ist nicht das sittlich Böse, sondern die demselben gebührende gerechte Strafe gemeint. Wie groß und schwer indeß die Strafen gewesen sein mögen, welche Gott im A. T. über Einzelne oder über ganze Völker verhängte, sie standen immer in gerechtem Verhältnisse zu den Verbrechen, die dadurch gezüchtiget wurden. Um die Herzenshärtigkeit seines erwählten Volkes zu brechen, konnte Gott die Sünden der Väter auch an den Kindern und Kindeskindern strafen; die Androhung solcher Strafen mochte die Väter wenigstens aus Rücksicht auf das Wohl ihrer Nachkommen zum Gehorsam gegen die Gebote des Herrn bewegen. Man klage Gott nicht an, daß er die Nachkommen für die Sünden der Väter strafte; nicht bloß der Zorn und Fluch, sondern auch die Segnungen Gottes pflanzten sich auf die nachfolgenden Geschlechter fort. Man will im „Zorne“ Gottes etwas Unvollkommenes finden, was nur vergänglichen und sterblichen Menschen eigen sein könne. Aber man hat bei Gottes Zorne nicht in anthropopatischem Sinne an eine unheilige Leidenschaft zu denken; vielmehr wird der Zorn Gottes vom menschlichen Zorne ebenso verschieden sein, als Gottes Wesen

[1]) Diese Stelle, welche den dualistischen Gnostikern den Unterschied zwischen dem Weltschöpfer und höchsten Gotte bewies, diente dem monistisch-judaistischen Gnosticismus, der in den Pseudoclementinen vertreten ist, als biblischer Beleg für die Einheit des guten und bösen Principes in Gott.

vom Wesen des Menschen verschieden ist. Die fixe Idee, daß der Weltschöpfer ein hartes und grausames Wesen sein müsse, bewog Marcion, die Worte des Heilandes, daß Gott über Gute und Böse die Sonne scheinen lasse u. s. w., aus dem Evangelium auszutilgen. Damit werden aber die in der Schöpfung zu lesenden Beweise der göttlichen Güte nicht hinweggetilgt, und auch die Stimme des Gewissens nicht schweigen gemacht, welche der Güte Gottes Zeugniß gibt. Im Folgenden zeigt Tertullian noch weiter, daß man dem Weltschöpfer oder alttestamentlichen Gotte ebenso wenig Reue (d. i. Veränderlichkeit) oder Unwissenheit (mit Beziehung auf 1 Mos. 6, 6 und 3, 9) zuschreiben dürfe, als man ihm ein Zürnen nach Menschenart beilegen könne. Andere Eigenschaften desselben, die Allmacht und Präscienz (Fürsehung) lassen sich bei thatsächlichem Vorhandensein unläugbarer Beweise nicht bezweifeln; die ganze Schöpfung ist ein Beweis der göttlichen Allmacht, für die Präscienz treten die Propheten als Zeugen auf. Wol aber hat man Ursache, gegen die angebliche Vollkommenheit des höchsten und guten Gottes Marcion's Einsprache zu thun[1]. Wie will Marcion die Güte seines guten Gottes erhärten, der die Menschen nach dem Falle im Paradiese bis auf die Zeiten des Tiberius unter der Bosheit des Weltschöpfers schmachten ließ, und dann nicht zur Rettung Aller, sondern nur Einiger, sich anbot! Andererseits erscheint freilich selbst diese geringe Güte als unvernünftig, da ja die Menschen nicht seine, sondern des Weltschöpfers Geschöpfe waren. Man könnte vielleicht sagen, daß darin eben ein Beweis der größten Güte liege und somit das eigenste Wesen des guten Gottes sich kundgebe. Allein man vergesse nicht, daß das Gebot, Jeden ohne Unterschied, auch den Fremden und den Feind zu lieben, vom Weltschöpfer gegeben sei. Die Güte des höchsten Gottes Marcion's erscheint als Schwäche, da sie die Gerechtigkeit und den Zorn gegen das Böse ausschließt; sie ist auch unvollkommen, da sie nicht auf Rettung des ganzen Menschen, sondern nur der menschlichen Seele abzielt, den menschlichen Leib aber der Auflösung und Verwesung für immer preis gibt[2].

---

[1]) Adv. Marcion. I, c. 22—29.

[2]) Lactantius unterscheidet in seiner Schrift De ira Dei drei mögliche Ansichten über Gottes Verhalten zu den Menschen. Die Epikuräer sagen: In

§. 143.

Die Lehre von der Einheit Gottes schließt neben der Identität des Weltschöpfers mit dem höchsten Gotte auch die Identität des alttestamentlichen und neutestamentlichen Gottes in sich. Irenäus [1]) bekämpft die Valentinianer und Markosianer, welche mit Berufung auf Matth. 11, 27 behaupteten, daß der wahre Gott erst durch Christus verkündet worden, und somit der von den Propheten verkündete Gott des A. T. nicht der Vater Jesu Christi sei. Wenn Christus sich als Sohn eines Gottes angekündiget hätte, der bis auf des Tiberius Zeiten um die Menschen sich nicht gekümmert — entgegnet Irenäus —, so könnte man weder Christum für den Sohn Gottes, noch Denjenigen, welchen er seinen Vater nannte, für Gott halten. Es hieße die dem Schöpfer und Ernährer der Menschen schuldige Dankbarkeit und Verehrung läugnen, wollte man ihn nicht für den wahren Gott halten; und wenn der Glaube an Christus diese Verläugnung nothwendig machte, so müßte man, wie Justinus gegen Marcion treffend bemerkt, vom Glauben an Christus Abgang

---

Deo nec iram nec gratiam esse. Die Stoiker: Gratiam in Deo esse, iram non esse. Beide Ansichten sind falsch. Völlig undenkbar und daher auch ohne Gewährsmann ist der Satz: In Deo iram esse, gratiam non esse —. was bisher keinem Philosophen zu behaupten eingefallen ist. Somit bleibt als dritte einzig wahre und nothwendig zu behauptende Ansicht: In Deo gratiam et iram esse; und zwar: irascitur Deus, quia gratia commovetur. Auch diese Ansicht ist bisher von keinem Philosophen vertreten worden; sie ist aber die Grundbedingung aller wahren Religiösität: In eo summa omnis et cardo religionis pietatisque versatur. Nam neque honos ullus deberi potest Deus, si nihil praestat colenti; nec ullus metus, si non irascatur non colenti. O. c., c. 3—6. Irenäus spricht dem Heidenthume die Idee eines zugleich gerechten und gütigen Gottes nicht so ausschliesslich ab, wie Lactantius. Er hebt vielmehr hervor, daß Plato gottesfürchtiger als Marcion gedacht habe: Religiosior Plato ostenditur, qui eundem Deum et bonum et justum confessus est...... sic dicens Legg. IV: Deum semper consequitur justitia ultrix in eos qui deficiunt a lege divina. Et in Timaeo: Bono nulla unquam nascitur invidia. Adv. haer. III, 25.

[1]) Adv. haer. IV, 6 ff.

nehmen. Demgemäß muß das Wort Christi, „daß den Vater Niemand erkenne als der Sohn und Diejenigen, welchen es der Sohn offenbart", anders verstanden werden. Die angeführten Worte sagen so viel, daß die unerschöpflichen Tiefen des göttlichen Vaters nur von Demjenigen durchdrungen werden können, der mit dem Vater gleichen Wesens ist, und daß eben durch diesen, durch den Sohn, die Erkenntniß Gottes den Menschen mitgetheilt werden müsse. Der Vater hat sich aber durch den Sohn nicht erst in der Fleischwerdung des Wortes, sondern allezeit geoffenbart; so zuerst durch Erschaffung und Gestaltung der Welt, und in Hervorbringung und Bildung des Menschen, sodann in allen Offenbarungen, welche den Menschen von Gott zu Theil wurden, also vornehmlich auch in Gesetz und Propheten, durch welche der Logos gesprochen hat, so daß demnach die ganze alttestamentliche Heilsgeschichte als eine fortdauernde Logosoffenbarung anzusehen ist. Demnach sind das A. T. und N. T. auf einen und denselben Urheber zurückzuführen, auf den göttlichen Vater und sein ewiges Wort, unseren Herrn Jesum Christum, welcher, bevor er im Fleische erschien, zu Abraham und Moses geredet hat. Wenn Marcion den Erzvater Abraham von der Erbschaft des christlichen Heiles ausschließen will, so verstößt er gegen die ausdrücklichen Worte des von ihm so hochgestellten Apostels Paulus Röm. 4, 3. Die alttestamentlichen Gerechten hofften auf den Erlöser und sein Heil; wie hätten sie darauf hoffen können, wenn sie darum nicht gewußt hätten? Wie hätten sie im Voraus darum wissen können, wenn nicht durch ihn selber? Wie hätte die Schrift des A. T. Christo Zeugniß geben können, wenn sie nicht von demselben Gott, der sich im N. T. offenbarte, herrührte? Der Apostel nennt Christum den finis legis [1]); wie könnte Christus dieß sein, wenn er nicht zugleich auch initium legis wäre?

Demgemäß findet auch Tertullian [2]) es unzuläßig, daß Christus plötzlich, ohne Vorherkündigung sollte erschienen sein; denn ohne solche Vorauskündigung hätte ihm ja die Beglaubigung seiner göttlichen Sohnschaft und Sendung gefehlt, indem doch gewiß der höchste Gott ihn früher als seinen Sohn bekennen mußte, ehe dieser ihn seinen Vater nennen durfte. Die Wunder Christi für sich allein wären kein ausreichender Beweis gewesen; Christus selber warnte

---

[1]) Röm. 10, 4.

[2]) Adv. Marcion. III, c. 1—8.

vor falschen Messiassen, welche durch Zeichen und Wunder die Gläubigen zum Abfalle verleiten werden. Wenn Christus ohne Vorausfündung seines Kommens in die Welt trat, so ist der von den Propheten verkündete Messias noch nicht gekommen, und haben die Juden recht, welche aus eben diesem Grunde Christum nicht anerkannten, sondern vielmehr tödteten. Marcion kann nicht sagen, die Juden hätten dieß aus Haß gegen den „guten" Gott gethan; von diesem wußten sie ja nach Marcion Nichts, konnten mithin auch nicht Christum als Gesandten desselben verfolgen und tödten wollen. Übrigens ist es ganz unzulässig, für Christum einen anderen Vater als den Weltschöpfer in Anspruch nehmen zu wollen [1]); von einer derartigen Trennung oder vielmehr Auseinanderreißung der Offenbarungen des A. T. und N. T. hat man in der christlichen Kirche bis auf Marcion Nichts gewußt [2]). Marcion's „neuer" Gott, der über dem Weltschöpfer stehen soll, ist ein Wesen von widersprechendstem Charakter; er soll der Mächtigste und der Beste sein, und doch hat er das Schaffen unterlassen, wodurch er seine Macht und Güte in der höchsten und vorzüglichsten Weise hätte offenbaren können, ja sogar müssen, wofern er nicht in Hinsicht auf die genannten Eigenschaften im Glauben der Menschen dem Weltschöpfer nachstehen sollte. Oder sollte das Schaffen seiner unwürdig gewesen sein? Dann könnte ja der Weltschöpfer auch nicht Gott sein. Wenn die Welt ein des „guten" Gottes unwürdiges Werk war, warum nahm denn der „neue" Gott, der in Christus offenbar geworden, aus ihr seinen Leib, warum nahm er ihre Elemente zu seinen Sacramenten? Vielleicht sagt man, der „gute" Gott habe eine seiner würdige, unsichtbare Welt geschaffen, die unserem leiblichen Auge und unserer beschränkten seelischen Wahrnehmung verborgen bleiben mußte. Aber sollte sie auch dann noch verborgen bleiben müssen, nachdem bereits

---

[1]) Adv. Marcion. I, c. 8—21.

[2]) Die Polemik gegen eine solche Auseinanderreißung und künstliche Fixirung eines vermeintlichen Widerspruches zwischen dem Inhalte beider Testamente wird von Augustinus fortgesetzt in seiner gegen einen Marcioniten gerichteten Schrift: Contra adversarium Legis et Prophetarum (Libri II), welche in der Maurinerausgabe seiner Werke unter seinen Schriften gegen die Manichäer eingereiht ist. Über den Anlaß zur Entstehung der genannten Schrift vgl. Retractt. II, 58.

der Herr uns offenbar geworden? Oder sollte die sichtbare Welt diese Offenbarung nicht haben fassen können? Dann hätte sie auch den Herrn jener unsichtbaren Welt nicht fassen können. Übrigens ist das Vorhandensein der sichtbaren Welt durch sich selber schon ein Zeugniß für die unsichtbare geistige Welt, welche als Ergänzung und Vorbildung der sichtbaren Welt zu denken ist, woraus denn weiter folgt, daß beide Welten ein zusammengehöriges Ganzes bilden, welches nur Einen Urheber haben kann. Die Marcioniten meinen freilich, es sei gar nicht nöthig, ihrem „guten" Gotte das Schaffen als Erweisung seiner Erhabenheit und Größe beizulegen, da die Erlösung eine Offenbarung und Machtbethätigung weit höherer Art sei, als das Schaffen. Aber warum offenbarte sich diese Güte erst so spät? Und wie kann man von neuen Machterweisungen jenes unbekannten Gottes reden wollen, wenn nicht für's Erste die Existenz desselben auf glaubhafte Art festgestellt und nachgewiesen ist? (Vgl. §. 142.)

§. 144.

Das Christenthum ist — wie Irenäus im Gegensatze zu den Gnostikern ausführt — die Lehre von dem Einen Gott und Vater, der in seinem Sohne, dem fleischgewordenen Worte, sich uns geoffenbart hat. Die Incarnation mit ihren Folgen und Wirkungen, welche sich sämmtlich auf die Wiederherstellung des Menschen beziehen und von Irenäus bis in ihre letzten Consequenzen entwickelt werden, bildet neben der Lehre von der Dreieinigkeit Gottes, oder demjenigen, was Gott an sich ist, den zweiten Haupt- und Cardinalpunct des gegen die Gnostiker zu wahrenden christlichen Bekenntnisses, und bietet zugleich dem heiligen Irenäus Anlaß, den Gegensatz der christlichen Denkart zu dem falschen Idealismus und Spiritualismus der häretischen Gnosis in's volle Licht zu stellen. Dieß geschieht durch die nachdrückliche Bekämpfung des Doketismus und anderer verwandter Irrthümer, durch welche die Wahrhaftigkeit der Fleischwerdung des göttlichen Wortes zum mindesten beeinträchtiget wird, ferner durch Hervorhebung der Bedeutung der Eucharistie als des den sterblichen Menschenleibern einzusenkenden Keimes der Unsterblichkeit und Verklärung; endlich durch nachdrückliche Betonung und Begründung der christlichen Auferstehungslehre.

Daß der antignostische Realismus des Irenäus sich nebenbei auch in chiliastische Vorstellungen verirrt, sei hier vorübergehend erwähnt; derselben Irrung machte sich Tertullian schuldig [1]).

Irenäus [2]) beweist die Wahrhaftigkeit der Menschwerdung zuerst aus der Nothwendigkeit, daß uns Menschen Lehre und Beispiel des Guten auf eine menschlich vernehmbare und faßbare Art nahe gebracht würde. Die Menschen mußten Denjenigen sehen und hören, der sie zur Erkenntniß und Übung eines gerechten und vollkommenen Lebens anleiten sollte; er mußte nach Menschenart mit ihnen verkehren, sie mußten durch den persönlichen Eindruck seines Wesens gleichsam unwillkürlich für das Gute wiedergewonnen werden. Nebstdem aber sollte sich der Erlöser als Sühne für unsere Schuld darbieten; dieß konnte er aber nur, sofern er wahrhaft Mensch war. Hätte er bloß zum Scheine gelitten, so hätte er auch bloß zum Scheine unsere Schuld gesühnt. Auch wäre eine wahrhafte und wesenhafte Gemeinschaft mit Christus nicht möglich, wenn sein Fleisch und Blut, das uns im Abendmahle dargereicht wird, nicht wahrhaft Christi Fleisch und Blut wäre, wie troß Christi Worten angenommen werden müßte, wenn Christus bloß einen Scheinleib gehabt hätte. Wäre Letzteres der Fall, so müßten wir auf das Heil unserer Leiber für immer verzichten; gerade die Communion beweist aber, daß unser Fleisch der Begnadung durch Gott zum ewigen Leben fähig sei. Die Häretiker berufen sich zwar auf 1 Kor. 15, 50, um die Auferstehung und Verklärung der Leiber als eine schriftwidrige Vorstellung darzustellen. Allein unter dem Fleische und Blute, welche das Reich Gottes nicht erben sollen, ist nur das rohe, begierliche, nicht im Geiste und in Kraft der Gnade umgewandelte Sinnenleben zu verstehen. Der Sinnenmensch als solcher kann freilich nicht das Reich Gottes besitzen; das Reich Gottes muß vielmehr ihn in Besitz nehmen, er muß von der Kraft des heiligen Geistes durchdrungen werden, wie der Ableger eines wilden Ölbaumes von der regenerirenden Kraft eines veredelten Ölbaumes. Um uns diese Kraft der Heiligung zu erwerben, ist eben Christus gestorben; er selber ist der edle Stamm, welchem wir als wilde, der Veredlung bedürftige Pfropfreiser eingepflanzt werden sollen.

---

[1]) Vgl. Tertull. De resurr. carn., c. 25.

[2]) Adv. haer. V, 2 ff.

Indem Christus die Schuld Adam's mit allen ihren Folgen aufhob, erscheint er als Gegenbild Adam's und als zweiter Stammvater des menschlichen Geschlechtes; und in ähnlicher Weise Maria als Gegenbild der Eva, deren Ungehorsam auf der Wage der göttlichen Gerechtigkeit durch den Gehorsam Mariä aufgewogen worden ist. Christus hat die Schuld unseres Ungehorsams als gottmenschlicher Mittler aufgehoben; als Mensch hat er für unsere Schuld gebüßt, als Gott hat er unsere Schuld erlassen, den Schuldbrief zerrissen und an's Kreuz geheftet (Kol. 2, 14). In diesem Sinne kann Christus als Mensch die Recapitulation des ganzen menschlichen Geschlechtes genannt werden, und sein stellvertretendes Leiden erscheint da als ein Leiden für Aller Sünden. Als Recapitulation des gesammten menschlichen Geschlechtes ist er das Haupt der Kirche, wie der göttliche Vater das Haupt Christi ist; der ewige Vater, Christi Haupt, ist über Allem, der Sohn, das Haupt der Kirche, ist per omnia, und verleiht den heiligenden Geist, der in Allen (Geheiligten) ist, dem lebendigen Wasser vergleichbar, durch dessen Kraft Alles, was Christus dem Tode entrissen hat, wieder belebt, gereiniget und geheiliget werden soll.

§. 145.

Die von Irenäus in ihrem inneren Zusammenhange aufgewiesenen Lehren von Menschwerdung und Erlösung, von der sacramentalen Heiligung und von der Auferstehung der Leiber werden von Tertullian in drei besonderen Schriften gegen die Gnostiker durchgeführt. Zwei dieser Schriften, nämlich De carne Christi und De resurrectione carnis hängen unter sich zusammen, und sind gegen die nämlichen Gegner: Marcion, Apelles, Basilides, Valentinus, gerichtet; die dritte Schrift De baptismo wurde durch die Umtriebe der Quintilla, eines Weibes von der Secte der Cajaniten, veranlaßt, welche die Taufe mit Wasser als überflüssig, ja Gottes unwürdig erklärt hatte.

Tertullian unterscheidet bei den gnostischen Gegnern der kirchlichen Incarnationslehre dreierlei Meinungen: Marcion läugnet die Incarnation vollständig und legt Christo bloß einen Scheinleib bei; nach Apelles hätte Christus einen asterischen, nach Valentinus einen animalischen, aus der Seele entwickelten Leib gehabt.

Tertullian wendet sich zuerst gegen Marcion [1]). Da der überlieferte kirchliche Glaube gegen jeden Neuerer das Recht der Präscription für sich hat, so müsse Marcion, wenn er die Wahrheit desselben anstreiten will, zeigen, daß die Fleischwerdung des Wortes etwas Unmögliches oder etwas Gottes Unwürdiges sei. Er kann aber so wenig das Eine als das Andere beweisen. Die Geburt Gottes im Fleische ist nichts Unmögliches; Gott ist Alles möglich, was er will. Wollte er im Fleische geboren werden, so ist es gewiß auch geschehen. Und warum hätte er es nicht wollen sollen? Hätte er es durchaus nicht gewollt, so würde er sich auch nicht in Menschengestalt gezeigt haben. Man kann aber nicht annehmen, daß er durch eine Scheingestalt täuschen wollte; also muß man ihm den Willen der Fleischwerdung zuerkennen. Dieser Wille ist um so weniger befremdlich, als der Sohn Gottes durch seine Menschwerdung von seiner Gottheit Nichts einbüßte, und nicht aufhörte, Gott zu sein; denn Gott unterscheidet sich von allen Geschöpfen dadurch, daß er sich in Alles verwandeln kann, ohne daß er aufhörte, zu sein, was er ist. Marcion findet es freilich Gottes unwürdig, daß Christus neun Monate im Schooße eines Weibes zubrachte, daß er nach der Geburt allen Nöthen der Kindheit unterworfen war, in Windeln gewickelt wurde u. s. w. [2]) Aber, ist es erlaubt, so

---

[1]) De carne Christi, c. 3—5.

[2]) An Augustinus wurde eine ähnliche Frage gestellt. Er beantwortet sie in ep. 137 (ad Volusianum, vgl. oben S. 389, Anm. 3): Non metuendum est corpusculum infantiae, ne in illo tantas Deus angustias passus esse videatur. Neque enim mole sed virtute magnus est Deus; qui providentia sua meliorem sensum formiculis et apiculis dedit quam asinis et camelis; qui ex grano minutissimo seminis tantam ficulneae arboris magnitudinem creat, cum ex multo majoribus seminibus longe minora multa nascantur; qui pupillam tam parvam ditavit acie, qua per oculos emicante in ictu temporis coelum prope dimidium lustraretur; qui ex puncto et quasi centro cerebri sensus omnes quinaria distributione diffundit; qui corde membro tam exiguo vitalem motum per corporis cuncta dispensat: his atque hujusmodi rebus insinuans magna de minimis, qui non est parvus in parvis. Ipsa enim magnitudo virtutis ejus quae nullas in angusto sentit angustias, uterum virginalem non adventitia sed indigena puerperio fecundavit; ipsa sibi animam rationalem ... et corpus totumque hominem in melius mutandum .... coaptavit, d. h. Gott verhielt sich

geringschätzig auf diese ersten Zustände des Kindeslebens herabzusehen, und kann man sich dieß erlauben, ohne damit auf sein eigenes Menschsein den Bann der Mißachtung zu legen? Wenn Christus aus Liebe zu den Menschen sich so weit herabließ, Mensch zu werden, so wollte er gewiß auch nicht die vom Menschsein unabtrennlichen Zustände und Nöthen des werdenden Menschen verschmähen; wenn er dem schimpflichsten Tode sich zu unterziehen bereit war, so wird er es auch nicht verschmäht haben, von einer menschlichen Mutter geboren zu werden. Es steht uns übrigens nicht zu, Gott vorzuschreiben, in welcher Weise er sich den Menschen offenbaren sollte; was der Mensch in seinem beschränkten Verstandesdünkel für ungeziemend und Gottes unwürdig hält, ist nach Gottes Urtheile das einzig Rechte. Gott will nicht, daß wir klügeln, sondern daß wir glauben und dankbar hinnehmen, was er uns spendet [1]). Marcion aber möge zusehen, wie sich seine Meinung mit der Bezeichnung „Menschensohn", welche Christus von sich selber so oft gebraucht, in Einklang bringen lasse. Wie er sich nicht Gottessohn nennen könnte, wenn er Gott nicht zum Vater hätte, so auch nicht Menschensohn, wenn er keine Mutter gehabt hätte.

---

im Incarnationswerke nur activ, nicht passiv. Also liegt in der Sache Nichts, was Gottes unwürdig wäre. Ebenso wenig darf man die Möglichkeit der Sache in Zweifel ziehen: Demus Deum aliquid posse, quod nos fatemur investigare non posse. In talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis.

[1]) Tertullian drückt dieß auf eine starke, ja völlig excessive, und den Rechten der gotterschaffenen Vernunft Trotz bietende Weise aus: Si revera de lupa aut sue aut vacca prodire voluisset, tua illi censura praescriberet, turpe hoc Deo, et indignum hoc filio Dei, et stultum. Sed circumspice Marcion, stulta mundi elegit Deus ut confundat sapientia . . . Sunt plane et alia tam stulta, quae pertinent ad contumelias et passiones Dei . . . . Quodcunque Deo indignum est, mihi expedit; salvus sum, si non confundar de Domino meo . . . . Crucifixus est Dei Filius, non pudet, quia pudendum est, et mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est; et sepultus resurrexit, certum est, quia impossibile est. De carne Christi, c. 4. Tertullian übersieht, daß ein Unterschied zwischen der Schmach der Verfolgung, welche die Erhabenheit des leidenden Gottessohnes hervortreten ließ, und zwischen der Schmach, die Gott (wenn dieß je denkbar wäre) sich selbst anthun würde, wenn er das Eingangs der citirten Stelle Erwähnte beschlösse.

Wäre seine leibliche Erscheinung bloßer Schein gewesen, so hätte er seine Jünger nach der Auferstehung durch eine falsche Rede getäuscht, da er sie versicherte, in ihm kein bloßes Scheingebilde, sondern einen Menschen mit Fleisch und Gebein vor sich zu haben.

Indem Tertullian von Marcion auf Apelles übergeht [1]), der, ein abtrünniger Schüler Marcion's, zuerst ein Weib von wirklichem Fleische aufsuchte, sodann aber durch geistige Impulse zur Jungfrau Philumena hingetrieben wurde — ist es ihm, als ob er vom Kalkofen zum Kohlenofen käme. Christus soll einen asterischen Leib gehabt haben, der natürlich nicht aus Maria genommen sein konnte. Demgemäß wäre auch nach Apelles' Ansicht Christi Geburt aus der Jungfrau eine bloße Scheingeburt gewesen. Dieß mag freilich Jenen nicht befremdlich sein, welche behaupten, daß auch Christi Leiden nur ein Scheinleiden gewesen sei. Apelles meint, Christus selber verläugne Matth. 12, 48 seine Mutter und seine Brüder, stelle also die Mutterschaft Maria's in Abrede. Aber die citirten Worte sind nur als Abweisung einer ungelegenen Annäherung, oder, wie Tertullian als möglich annimmt, als Rüge des Unglaubens Maria's und der Brüder des Herrn an die göttliche Sendung des Erlösers zu verstehen. Der von Apelles gewählte Vergleich des Leibes Christi mit den von den Engeln bei ihrem Erscheinen auf Erden angenommenen Leibern ist schon deßhalb verfehlt, weil die letzteren höchst wahrscheinlich aus irdischem, nicht aus siderischem Stoffe genommen waren; wie hätten sie sonst Speise vertragen können?

Valentinus [2]) substituirt der Fleischwerdung des Wortes eine Fleischwerdung der Seele Christi. Wozu aber eine solche Fleischwerdung? Nach der Meinung Valentin's sollte Christus ja nicht unser Fleisch, sondern bloß unsere Seelen erlösen; wollte er aber diese erlösen, so mußte seine Seele unseren Seelen gleichen, die keine animae carneae sind, und nicht sein können, weil der Begriff solcher Seelen ein widersprechender Begriff ist, der eine contradictio in adjecto enthält. Die Annahme eines spirituellen Leibes Christi widerspricht den Aussagen der Schriften des A. T. und N. T. Der

---

[1]) O. c., c. 6—9.

[2]) O. c., c. 10—24.

Einwand, daß Christus, wenn er unser Fleisch angenommen, eine sündige Natur angenommen hätte, hält nicht Stich; Christus hat allerdings das Fleisch der Sünde, aber nicht die Sünde des Fleisches angezogen, er hat dieselbe vielmehr von dem angenommenen Fleische weggebannt, und das angenommene Fleisch unsündhaft gemacht. Sein Fleisch war allerdings nicht aus dem Samen des Mannes; dasselbe gilt jedoch auch von Adam's Fleische, dessen Homogeneität mit unserem Fleische doch gewiß die Häretiker selbst nicht läugnen. Christus ererbte von Adam die durch Gott erschaffene Substanz des menschlichen Leibes, er nahm sie aber ohne die durch Adam's Schuld verursachte sündliche Beschaffenheit des Fleisches an. Als zweiter Adam erhielt Christus ein ohne sinnliche Zeugung entstandenes, unbeflecktes, jungfräulich reines Fleisch, und manifestirte sich hiedurch als Regenerator der verderbten Menschennatur zunächst an seiner eigenen Persönlichkeit, zugleich aber weiter als Denjenigen, durch welchen auch unsere jungfräuliche Regeneration vermittelt werden sollte. Wie Christus und Adam, stehen auch Maria und Eva in einem antithetischen Verhältnisse zu einander; wie Eva noch als Jungfrau aus dem Munde des satanischen Verführers das Wort des Todes in sich aufgenommen, so Maria als Jungfrau das Wort des Lebens, auf daß durch dasselbe Geschlecht, durch welches der Tod den Eingang in die Menschenwelt gefunden hatte, der Welt auch das Heil gebracht würde. Tertullian führt diese Antithese noch weiter aus, vergreift es aber darin, daß er durch die Geburt Christi den Schooß der Jungfrau geöffnet werden läßt. Diese naturalistische Ansicht wurde unter Berufung auf Tertullian auch von Helvidius angenommen, dieser aber von Hieronymus scharf zurechtgewiesen. Die Kirche verdammte diesen Irrthum unter Papst Martin I auf der ersten Lateransynode (a. 649).

§. 146.

Mit der Lehre von der Incarnation hängt die christliche Auferstehungslehre zusammen, welcher Irenäus einen Theil des fünften Buches seines Werkes [1]) widmet, und sie mit den Lehren von der gött-

[1]) Adv. haer. V, c. 3—18.

lichen Welterhaltung [1]), von der Menschwerdung Gottes [2]), mit der Auferstehung Christi [3]) und mit unserer Heiligung durch die Gnade Christi [4]) in Verbindung bringt. Der tiefste und centralste Gedanke, aus welchem sich dem heiligen Irenäus diese Heilswahrheit begründet, ist der Gedanke der göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen, welche nicht bloß in der Seele, sondern auch im Leibe ausgeprägt ist; daher auch die Erneuerung und Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen nicht vollständig ist, wenn neben und mit der Seele nicht auch der Leib zu seiner ursprünglichen gottgedachten Integrität wiederhergestellt wird.

Tertullian's Schrift De resurrectione läßt sich in drei Theile abtheilen. Im ersten beweist er die Würde und die darin begründete Würdigkeit des Leibes, wieder erweckt zu werden; im zweiten Theile zeigt er die Möglichkeit und Sachgemäßheit der Auferstehung, im dritten beweist er die Gewißheit derselben aus den Zeugnissen der Schrift. Er bezeichnet die gnostischen Läugner der Auferstehung als ein neu-sadducäisches Geschlecht, welches die Irrlehre der alten

---

[1]) Cum enim dicunt ea, quae omnibus sunt manifesta, quod perseverant immortalia, ut puta spiritus et anima, quoniam vivificantur a Patre, illud autem quod non alias vivificatur, nisi illi Deus praestet, vita derelinqui: aut impotentem et infirmum ostendit Patrem ipsorum, aut invidum et lividum, aut relinquentem illud negligenter in mortem. O. c. V, 4.

[2]) Si enim non haberet caro salvari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset; et si non haberet sanguis justorum inquiri, nequaquam sanguinem habuisset Dominus. O. c. V, 14. — — Cum in ventre a Verbo plasmemur, id ipsum Verbum ei, qui a nativitate coecus fuerat, formavit visionem, eum, qui in abscondito plasmator noster est, in manifesto ostendens, quoniam ipsum Verbum manifestum hominibus factum fuerat. O. c. V, 15.

[3]) O. c. V, 7.

[4]) Perfectus homo commixtio et adunatio est animae assumentis Spiritum Patris, et admixta ea carni, quae est plasmata secundum imaginem Dei. Quem etiam Verbum assumsit et donis Spiritus Sancti ornavit. Unde et templum Dei plasma esse ait Apostolus (1 Cor. 3, 16) . . . . et non tantam templum Dei sedet templum Christi scit corpora nostra . . . Templum igitur Dei, in quo Spiritus inhabitat Patris, et membra Christi non participare salutem, sed in perditionem redigi debere, quomodo non est maximae blasphemiae! O. c. V, 6.

Sadducäer zwar nicht vollständig, aber doch zur Hälfte festhalte, indem die Gnostiker nur eine geistige Auferstehung zugeben wollen, unter Verwerfung der leiblichen. Die Verwerfung der leiblichen Auferstehung hängt mit der gnostischen Verachtung der Materie zusammen; und doch ist diese etwas Gottgeschaffenes, also auch etwas Gutes. Der Menschenleib ist aber vor allen Sinnendingen dadurch ausgezeichnet, daß er unmittelbar durch Gottes Hand gebildet ist; er hat Ehre und Würde von seiner innigen Vereinigung mit der Seele, die als ein kostbarer Edelstein von Gott doch auch nur eine edle Fassung von echtem Golde empfangen haben kann; das Fleisch ist Bedingung und Mittel unserer Heilsfähigkeit, geweiht und geheiliget durch die Sacramente; das ewige Wort selber ist Fleisch geworden, und unsere Leiber werden in der Schrift Tempel Gottes und Glieder vom Leibe Christi genannt. Die Möglichkeit der Auferstehung läugnen hieße die Allmacht des Schöpfers beeinträchtigen. Andererseits ist es angemessen, daß der Mensch, welcher nicht ein reiner Geist, sondern eben als Mensch gut oder böse handelt, auch als Mensch gerichtet werde, um Lohn oder Strafe zu empfangen. Die Auferstehung der Todten ist ein integrirender Bestandtheil des apostolischen Glaubensbekenntnisses, und läßt sich aus einer Reihe biblischer Stellen des A. T. und N. T. nachweisen [1]. Die Gegner suchen wol verschiedene dieser Stellen durch allegorische Interpretation umzudeuten, als ob in denselben bloß eine Auferstehung vom geistigen Tode der Sünde gemeint wäre. Daß indeß durch eine solche Interpretationsweise die christliche Auferstehungslehre aus der heiligen Schrift sich nicht hinwegräsonniren lasse, kann aus Stellen, wie Luk. c. 21, Dan. c. 7, Joel c. 2 zur Evidenz dargethan werden. Was in diesen Stellen über das jüngste Gericht, über die Auferstehung und die ihr vorausgehenden Zeichen gesagt wird, ist bisher ganz gewiß noch nicht eingetroffen; also kann auch die daselbst geweissagte Auferstehung noch nicht erfolgt sein und nicht auf die geistige Auferstehung der Menschen von ihren Sünden bezogen werden.

[1]) Tertullian widmet dem biblischen Nachweise der Auferstehungslehre eine sorgfältige und ausführliche Behandlung in Resurr. carn., c. 23—51.

§. 147.

Da die Gnostiker die Materie als etwas Böses oder Niedriges verachteten, so konnte es nicht fehlen, daß sie auch von den Sacramenten der Kirche gering dachten. Tertullian bekämpft diesen falschen Spiritualismus zu wiederholten Malen [1]), und zwar von einer doppelten Seite, indem er sowol den Menschen als Empfänger des Sacramentes, als auch das äußere sinnliche Element der Gnadenvermittlung in's Auge faßt. Der Mensch ist ein seelisch-leibliches Wesen; es gehört zum Begriffe des Menschen, eine Seele im Fleische zu sein. Das Sein im Fleische ist für die Menschenseele so wesentlich, daß sie, wenn sie nicht während ihres zeitlichen Seins im Fleische glaubt, nicht zum Heile gelangen kann. Adeo caro salutis est cardo. Aber noch mehr; das Sein im Fleische ist nicht bloß unerläßliche Bedingung, sondern auch wirksames Mittel des Heiles [2]). So innig gehören beide füreinander, so sehr ist die Seele im Fleische, daß die Abwaschung des Leibes auch Reinigung der Seele, die Salbung des Leibes die Weihung der Seele, die Signirung des Fleisches Stärkung der Seele, die Beschattung des Fleisches durch Handauflegung Erleuchtung des Geistes, der leibliche Genuß des Fleisches und Blutes Christi eine himmlische Ernährung und Sättigung der Seele in Kraft der Gnade zu wirken vermag und nach Gottes Willen wirken soll. Diese göttliche Kraft der Gnade wird dem seelisch-leiblichen Menschen durch ein sinnliches Medium als Träger der Gnadenwirkung gespendet. Der Gedanke an ein derartiges Medium der göttlichen Gnadenwirkungen ist so sehr im Wesen und Bedürfniß des Menschen begründet, daß auch die Kirche der Gottlosen ihre Sacramente hat, in welchen die Mysterien der Kirche nachgeäfft werden [3]). Einige Gnostiker hingegen gehen in ihrer Abweisung aller sinnlichen Vermittelung der göttlichen Heilswirkung soweit, daß sie alle christlichen Sacramente, selbst die Taufe, verwerfen. Der Cajanitin Quintilla dünkt es unglaublich, daß eine

---

[1]) Resurr. carn., c. 8. — Adv. Marcion. I, c. 14.

[2]) Cum anima Deo allegitur, ipsa (scil. caro) est, quae efficit, ut anima allegi possit. Resurr. carn., c. 8.

[3]) Vgl. Tertull. Praescript. haeret., c. 40.

bloße Untertauchung im Wasser ausreichen sollte, den Menschen von allen Sünden zu reinigen. Tertullian [1]) findet in diesem aberwitzigen Geisteseifer des häretischen Weibes einen Angriff auf die Macht Gottes und ein ungeschicktes Mißkennen der Einfachheit Gottes in der Wahl seiner Mittel. Allerdings ist das Wasser etwas bloß Materielles, und die Abwaschung mit Wasser eine höchst einfache Ceremonie; aber: Stulta mundi elegit Deus ut confundat sapientiam (1 Kor. 1). Indeß, man verkenne die schöne symbolische Bedeutung des Wassers nicht, und ehre die Dignität des Elementes, über welchem schon am Anfange der Geist Gottes schwebte. Das Wasser ist das Element des Lebens, alles Lebendige kommt aus dem Feuchten. Die belebende und reinigende Kraft des Wassers ist das natürliche Symbol der supranaturalen Wirkungen der Taufe, das Schweben des Geistes über den Wassern der Tiefe die Vorbildung des Schwebens des heiligen Geistes über dem Wasser der Wiedergeburt. Daß das Wasser fähig sei, Träger geistiger Wirkungen zu sein, bestätiget sich durch die Taufe, welche der Satan an die Seinigen spendet; auch er schwebt über dem Wasser, welches bei den Reinigungs- und Sühnungsriten der Heiden gebraucht wird, und wirkt verderbend auf dasselbe ein, so daß es Krankheiten in Körpern und Seelen der Getauften erzeugt. Der Engel, der zeitweilig zum Teiche Bethesda herabschwebte, ertheilte dem Wasser des Teiches die Kraft, körperliche Gebrechen zu heilen. Da die Zeit der Gnadenfülle heranrückte, ertheilte Gott dem Engel der Taufe die Macht, dem Wasser die Kraft der geistigen Reinigung und Heilung zu ertheilen. Diese Wirkung des Taufwassers geht der Mittheilung der Gnadenfülle des heiligen Geistes (in der Firmung) voraus, gleichwie der Täufer dem Herrn vorangieng und die Wege desselben bereitete [2]).

---

[1]) De baptismo.

[2]) Die Erklärung der kirchlichen Sacramente wird in diesem Geiste weitergeführt von Ambrosius De mysteriis. Nach Augustin's Angabe (Contra Julianum II, 8) hat Ambrosius auch ein Werk De Sacramentis abgefaßt. Die den neueren Ausgaben der Werke des Ambrosius beigeschlossenen Libri VI de Sacramentis rühren von einem Verfasser her, der bereits die Schriften des Ambrosius De mysteriis und De institutione virginis vor sich hatte.

§. 148.

Diese Rechtfertigung des christlichen Sacramentes leitet auf die kosmologische Frage über die Güte der gottgeschaffenen Materie hinüber. Die Güte der Materie wurde von den Gnostikern nicht anerkannt; mehrere derselben schritten bis zu der Behauptung vor, daß die Materie das Böse sei. Diese Lehre wurde von den christlichen Lehrern bereits an den heidnischen Philosophen bekämpft, und wir haben schon oben (S. 420) den Bischof Maximus als einen der frühesten Vertheidiger der Güte der Materie namhaft gemacht [1]. Soll die Materie böse sein — bemerkt Maximus —, so ist sie es entweder der Substanz nach, oder vermöge ihrer Qualitäten. Eine Substanz als solche für böse auszugeben, geht nicht an; das Böse (z. B. Todschlag u. s. w.) wird durch Actionen gesetzt, die Materie aber wird von den heidnischen Gegnern als etwas absolut und vor aller Action Gegebenes angesehen. Das Bösesein ist eine Cognomination, welche einem substanziellen Subjecte in solcher Art adhärirt, wie z. B. dem Menschen das Prädicat Grammatiker, Rhetor, Arzt adhärirt. Nicht die Substanz, sondern die Bethätigungen und Wirkungen eines bestimmten substanziellen Subjectes pflegt man als das Böse oder Schlimme, Üble zu bezeichnen. Soll die Materie zufolge gewisser Qualitäten böse sein, so fragt es sich, ob sie diese Qualitäten von Ewigkeit her habe, oder ob ihr dieselben nachgehends von Gott imprimirt worden seien. Letzteres hieße Gott zum Urheber des Bösen machen. Zudem ist es widersinnig, zu behaupten, daß die Materie je qualitätslos gewesen; wäre ja doch gänzliche Qualitätslosigkeit selbst schon eine bestimmte Art und Beschaffenheit oder Qualität des Seienden. Übrigens läßt sich auch die entgegengesetzte

---

[1]) Das von Eusebius (Praep. evang. VII, c. 22) mitgetheilte Bruchstück aus der Schrift des Maximus *Περὶ τῆς ὕλης* findet sich, theils verkürzt, theils erweitert und anderweitig modificirt, auch in der Schrift des Adamantius De recta fide adv. Marcionem (vgl. unten §. 157), und überdieß, um einige Stücke vermehrt, in den uns erhaltenen Fragmenten der Schrift des Methodius *Περὶ αὐτεξουσίου*. Daraus erhellt, daß das christliche Alterthum der Schrift des Maximus große Bedeutung beilegte, und daß sie für polemische Zwecke mannigfach benützt wurde.

Behauptung, daß die Materie mit bestimmten positiven Qualitäten seit ewig existirt habe, nicht halten. Wenn sie nach Substanz und Qualität schon vorhanden war, ehe Gott auf sie Einfluß nahm, was hätte sie denn von Gott noch in sich aufnehmen sollen? Man könnte höchstens noch sagen, Gott habe durch seine Actionen ihre Qualitäten immutirt. Wenn er dieß that, wie kommt es, daß die Materie dennoch böse geblieben? Konnte Gott ihre Qualitäten nicht durchgängig bessern, oder wollte er nicht? Aber man müßte noch weiter gehen und sagen, Gott habe durch seinen gestaltenden Einfluß das Übel der Materie schlimmer gemacht, als es vordem gewesen. Denn vor der Gestaltung der Materie durch Gott gab es keine empfindenden Wesen, somit auch keine Empfindung des Übels; das Vorhandensein derselben fiele lediglich Gott zur Last. Übrigens ist auch die mit der Anschauung der Materie als eines Urbösen zusammenhängende Annahme der Ewigkeit der Materie nicht haltbar. Die Materie ist entweder einfach oder zusammengesetzt. Ist sie einfach und einartig (ἁπλῆ καὶ μονοειδής), so lassen sich die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Weltdinge und die Contrarietäten ihrer Wirksamkeiten nicht erklären. Ist sie zusammengesetzt, so ist sie ein Concretum aus früher schon vorhanden gewesenen einfachen Elementen, also etwas Gewordenes, hat somit einen Ursprung, und nicht sie, sondern ihre Elemente sind das mit Gott Gleichewige. Dieses Gleichewige bestünde aber aus einer Mehrheit von Seienden, was mit dem principiell angenommenen Dualismus (Gott — Materie) der heidnischen Gegner sich nicht vereinbaren ließe.

An diese Polemik schließt sich jene Tertullian's gegen Hermogenes, welcher gleichfalls die Ewigkeit der Materie behauptete, um einen zureichenden Erklärungsgrund für das Böse zu gewinnen. Hermogenes meinte nämlich, daß das Böse und Üble in der Welt, als dessen ursächlicher Grund unstreitig die Materie anzusehen sei, nicht von Gott, dem Schöpfer des Guten, hergeleitet werden könne; wol aber lasse sich begreifen, daß Gott aus der nun einmal vorhandenen Materie nichts Besseres hervorbringen konnte, als was er wirklich hervorgebracht hat. Tertullian erwidert hierauf [1]), daß Bösesein und Ewigsein einander ausschließen. Gott ist zufolge seiner anfanglosen Ewigkeit das summum bonum; wie kann demnach eine böse

[1]) Adv. Hermog., c. 9 — 17.

Materie von Ewigkeit her existiren? Es wäre denn, daß man auch eine Möglichkeit des Bösefeins an Gott zugäbe. Aber dann fällt der Grund weg, aus welchem Hermogenes eine ewige Materie neben Gott annehmen zu müssen glaubte. Ist das Böse in einer ewigen Materie vereiwiget, so ist es eine unbesiegbare Macht, gegen welche wir Menschen vergeblich streiten, daher denn auch alle göttlichen Gebote und Mahnungen fruchtlos und eitel sind. Auch läßt sich nicht begreifen, wie Gott aus einer ewigen bösen Materie etwas Gutes hervorbringen konnte, da die Materie in keinem Gebilde aufhören kann, zu sein, was sie seit ewig und ihrem Wesen nach ist, nämlich böse. Wenn man den Dingen deßungeachtet etwas Gutes zuschreiben wollte, so müßte dasselbe entweder aus Gott genommen sein, oder wofern dieß nicht denkbar ist, aus Nichts. Wenn aber Letzteres der Fall ist, warum sträubt man sich dann noch gegen den Gedanken eines Hervorbringens aus Nichts? Wenn Gott Einiges aus Nichts hervorbringen konnte, warum nicht Alles? Man könnte noch eine andere Gedankenwendung nehmen und sagen, das Gute in den Dingen sei ebenso sehr, wie das Böse, aus den Dingen selber. Hier entsteht aber die Frage, warum Gott neben dem Guten, was in der Materie lag, auch das Böse hervorbildete? Entweder konnte er das Böse nicht zurückdrängen, oder er wollte nicht. Im ersten Falle ist er zufolge seiner Schwäche, im letzten Falle durch seinen Mangel an gutem Willen Urheber des Bösen. Hermogenes beruft sich vergeblich auf die ersten Verse der Genesis, um die vermeintliche Ewigkeit der Materie als schriftgemäße Lehre zu erhärten [1]). Die Worte Principium und Terra bedeuten nicht, was er in sie hineinlegt. Principium kann nicht als etwas Substanzielles, sondern bloß als „Ursprung" oder allenfalls als Bezeichnung des göttlichen Machtvermögens (ἀρχή, ἄρχων; principium, principatus) genommen werden. Das Wort terra in 1 Mos. 1, 1. 2 kann nach richtigen hermeneutischen Regeln nicht „Materie" übersetzt werden, wenn „Materie" etwas von der „Erde" Verschiedenes besagen soll; denn das Wort terra kommt in der mosaischen Kosmogonie noch in einem anderen Sinne vor, und es ist nicht erlaubt, dasselbe Wort in demselben Contexte jedesmal in einem anderen Sinne zu nehmen. Es muß also beide Male entweder „Materie" oder „Erde"

---

[1]) Adv. Hermog., capp. 20. 23—34.

bedeuten. Dieß läßt sich aber mit der Vorstellung des Hermogenes nicht vereinbaren, der aus der Schrift herauslesen will, daß Gott die Erde aus der Materie hervorgebildet. Die Schrift sagt, daß die von Gott hervorgebrachte Erde „gut" war; ob wol eine „gute" Erde aus der bösen Materie des Hermogenes hervorgebracht werden konnte? Tertullian verfolgt die exegetischen Fictionen des Hermogenes noch weiter, und löst sie theils durch hermeneutische, theils durch dialektische Gründe auf. So z. B., wenn Hermogenes im Zusammensein von Abyssus, Spiritus Dei und tenebrae ein chaotisches Gemenge als den primitiven Zustand der Materie erkennen will. Da hätte ja Moses nach Hermogenes drei Formen der ungeformten Materie aufgezählt! Oder wären es keine Formen, wie könnten sie Namen haben und begränzte Begriffe ausdrücken? Und wenn die Materie ursprünglich in den drei genannten Formen war, wo bleibt die ursprüngliche ungeformte Materie des Hermogenes?

§. 149.

Auf die Überzeugung, daß die Materie etwas Böses oder doch mindestens etwas Schlechtes sei, ist die gnostische Unterscheidung zwischen Hylikern und Pneumatikern gegründet, deren Letztere nur in Kraft des ihnen eingesenkten Göttlichen gut sind, und zugleich gut sein müssen, während die Hyliker nur schlecht sein können. Die Psychiker stehen zwischen diesen beiden Gegensätzen in einer schwankenden Mitte, welche sich bald mehr dem einen, bald mehr dem anderen Gegensatzgliede zuneigt, je nachdem unter den Psychikern die einfach gläubigen, nicht wissenden Christen, oder die Juden verstanden werden, und je nachdem in der gnostischen Ansicht das Judenthum höher oder tiefer gestellt wird. Eigentlich ist der Begriff des Psychischen in den gnostischen Systemen ein unhaltbarer Begriff, der sich auf keinen bestimmten metaphysischen Gedanken reduciren läßt, und nur die Verlegenheit ausdrückt, wie man das zur Vermittelung zwischen den unabweislichen Gegensätzen reiner Geistigkeit und reiner Materialität nothwendig Postulirte fassen und erklären soll. Während es nun den Gnostikern, je nachdem sie sich dem Emanatianismus, dem absoluten Dualismus neigen, nach der einen oder nach der anderen Seite hin zu entschwinden droht, um entweder in's Pneumatische überzugehen oder im hylozoistischen Sinne

von der Materie absorbirt zu werden, wird es von Irenäus als formgebendes Lebensprincip des Menschen und als natürliches Princip der menschlichen Denk- und Willensthätigkeit festgehalten — mithin als Dasjenige, was das Wesen des Menschen als Menschen constituirt und in allen Menschen von Natur aus sich finden muß, während die von den Gnostikern urgirten Gegensätze pneumatischer und hylischer Naturen nur zwei entgegengesetzte Zuständlichkeiten ethisch-religiöser Art bedeuten, welche beide, je nach dem selbsteigenen Verhalten des Menschen, Formen und Richtungen seines bewußten Daseins werden können. So findet also Irenäus in demjenigen, was in den gnostischen Systemen eine metaphysisch kaum bestimmbare, indifferente Mitte zwischen πνεῦμα und ὑλή einnimmt, den Stützpunct zur Vertheidigung der menschlichen Wahlfreiheit als Fähigkeit für Entgegengesetztes, Gutes und Böses, sich entscheiden zu können. Die Meinung, daß der Mensch durch seine Natur gut oder schlecht sei — bemerkt Irenäus [1] —, verträgt sich weder mit der heiligen Schrift noch mit der gesunden Vernunft, welche beide der Thatsache der menschlichen Willensfreiheit Zeugniß geben. Mahnung und Warnung, Lob und Tadel, Belohnung und Bestrafung wären widersinnig, wenn dem Menschen kein Vermögen freier Wahl zukäme; demgemäß wüßte man auch nicht, was man von den Aussprüchen der Schrift, wie Matth. 23, 37; 5, 6; 11, 12; 12, 35 ff.; 1 Kor. 6, 12; 9, 24 u. s. w. zu halten habe. Im Besonderen ist hervorzuheben, daß auch der Glaube etwas Freies (Matth. 9, 29), und somit das Nichtglauben nicht ein unverschuldetes Geschick der Hyliker sei [2]. Ihre Hingebung an den Fürsten dieser Welt oder an die bösen Engel ist ihre eigene Willensthat, und jene Engel sind nicht ihre natürlichen Herren oder Schöpfer, indem es nur Einen Herrn und Schöpfer gibt, dessen Kinder von Natur aus alle Menschen sind, und immerfort bleiben sollten und könnten, wenn es nicht an gutem Willen des Gehorsams und der Hingebung an Gott fehlte. Es ist selbsteigene Schuld der Bösen,

---

[1]) Adv. haer. IV, 27—41.

[2]) In ähnlicher Weise vertheidiget Clemens Alex. gegen die Anhänger des Basilides und Valentinus, daß der Glaube nicht etwas Nothwendiges, oder zur Natur einzelner bevorzugter Menschen Gehöriges sei. Strom. II, p. 434, ed. Potter.

daß sie, statt Gott, lieber dem Teufel glauben und Werke des Teufels üben, der selber anfangs Gottes war und aus eigener Schuld von Gott abfiel und die Ursache des Abfalles aller anderen von Gott Abtrünnigen geworden ist. Die heilige Schrift kennt wol auch den von den Gnostikern betonten Unterschied zwischen geistigen und fleischlichen Menschen [1]; aber sie erklärt ihn anders als die Gnostiker, nämlich auf Grund der Thatsache der Willensfreiheit [2]. Allerdings spricht die Schrift von einem Einwohnen des göttlichen Geistes im Menschen; aber der göttliche Geist zwingt nicht, sondern die von ihm Ergriffenen unterwerfen sich ihm freiwillig, und handeln zufolge dieser Unterwerfung in Allem gerecht und dem göttlichen Willen gemäß. Andere aber weisen die Einwirkung des Geistes von sich, verschließen sich gegen seine Erleuchtung, und verfallen demzufolge den blinden Gelüsten ihres Fleisches. Beide Arten von Menschen haben ihr allegorisches Vorbild in den, 5 Mos. 14, 3 unterschiedenen reinen und unreinen Thieren, welche letztere sich wieder in zwei Klassen scheiden, je nachdem sie entweder der gespaltenen Klauen, oder nebstdem auch des Wiederkäuens ermangeln; unter ersteren sind die Häretiker, unter letzteren die Heiden zu verstehen.

Auch Tertullian [3] nimmt in Zurückweisung der gnostischen Dreitheilung der Menschen von jenem Gedanken, der von vorhin als Stützpunct des Irenäus bezeichnet worden, seinen Ausgang. Der Mensch ist von Natur aus weder ein Pneumatiker noch ein Hyliker; die prophetisch-mysteriöse Rede Adam's, die auf Christus und die Kirche hindeutete (1 Mos. 2, 23. 24), wurde im ekstatischen Zustande gesprochen [4], die Sünde Adam's gieng nicht aus natürlichen An-

---

[1]) Röm. 8, 9; Jer. 5, 8; Psalm 48, 23.

[2]) Adv. haer. V, 8 – 12.

[3]) De anima, c. 21. Vgl. unten §. 154.

[4]) In dieser Behauptung blickt Tertullian's Montanismus durch. Nach Hieronymus (Vir. illustr. 24) schrieb Tertullian zur Vertheidigung seines Montanismus sechs Bücher De Ecstasi, welchen er ein siebentes Buch, gegen Apollonius, einen Gegner des Montanismus, gerichtet, beifügte. Tertullian selbst erwähnt diese Schrift Adv. Marcionem IV, 22: Ratio, quam defendimus in causa novae prophetiae, gratiae ecstasin convenire. Diese Ansicht nun, daß dem Prophetenthume das Außer-sich-Versetztwerden wesentlich sei, wurde von der Kirche constant zurückgewiesen. Bereits Miltiades verfaßte nach Eusebius' Angabe (H. E. V, 17) eine

trieben seines ursprünglichen Wesens hervor, sondern wurde durch die bösen Einflüsterungen der Schlange hervorgerufen. Die menschliche Natur ist wandelbar, und Valentinus läugnet auf widernatürliche Weise diese Wandelbarkeit nur seinem pseudophilosophischen Ternar zu Liebe. Es ist allerdings wahr, daß ein böser Baum keine guten Früchte, und ein guter Baum keine bösen Früchte tragen könne. Aber durch dieses Wort der Schrift soll nicht jenes andere aufgehoben werden, welches sagt, daß Gott sich aus Steinen Söhne der Verheißung erwecken könne, und daß Sünde und Laster nicht Nothwendigkeit der Natur, sondern das Gift freiwilliger Bosheit seien, welche einzureißen beginnt, wenn es der Mensch an der selbstthätigen und beharrlichen Pflege des Guten fehlen läßt [1]). Das Böse aus der Sinnlichkeit als metaphysischem Erklärungsgrunde herleiten, gilt dem Tertullian für ebenso unwahr als unchristlich [2]);

Schrift: Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν. Der Verfasser der Pseudoclementinen (Hom. XVII, 14) leitet die ekstatische Weissagung von dämonischer Inspiration ab. Clemens Alex. hat nach seiner eigenen Angabe (Strom. IV, p. 605, ed. Potter.) gegen die Montanisten Περὶ προφητείας geschrieben. Athanasius (Contra Arian., Or. 4), Epiphanius (Haer. 48, 2. 3), Chrysostomus u. s. w. erklären sich entschieden gegen die erwähnte „phrygische Orgiastik". Hieronymus kommt in den Einleitungen zu seinen Erklärungen über die Propheten zu wiederholten Malen darauf zu sprechen. So bemerkt er im Eingange zur Erklärung des Jesaias: Neque vero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, prophetae in ecstasi sunt locuti, ut nescirent, quid loquerentur, et cum alios erudirent, ipsi ignorarent, quid dicerent.

[1]) Non enim dabit arbor mala fructus bonos, si non inseratur; et bona malos dabit, si non colatur; et lapides filii Abrahae fient, si in fidem Abrahae formentur; et genimina viperarum fructum poenitentiae facient, si venena malignitatis expuerit. Haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberi arbitrii potestatem, quod αὐτεξούσιον dicitur; quae cum sit et ipsa naturalis atque mutabilis, quoquo vertitur, natura convertitur. De anima, c. 21.

[2]) Hominem memento carnem proprie dici, quae prior vocabulum hominis occupavit: „Et finxit Deum hominem, limum de terra." Jam homo, qui adhuc limus. „Et insufflavit in faciem ejus flatum vitae et factus est homo (i. e. limus) in animam viventem." Adeo homo figmentum primo, dehinc totus. Hoc eo commendarim, ut quidquid omnino homini a Deo prospectum atque promissum est, non solum

die Einfleischung gehört zum Wesen der Menschenseele, und die Animalität des Menschen ist eben auch der Grund seiner Heilsfähigkeit und sittlichen Rettungsfähigkeit.

§. 150.

Der gnostische Pneumatiker konnte sein Verhältniß zu der sinnlichen Natur des Menschen in doppelter Weise auffassen; entweder hielt er sich im Besitze des göttlichen Pneuma für schlechthin geborgen, und das sinnliche Gelüsten und dessen Befriedigung für eine völlig indifferente Sache; oder er glaubte, die böse Materie an sich durch strenge Verläugnung seiner selbst bezwingen zu müssen. Beide Arten von Gnostikern bekämpft Clemens Alexandrinus [1]). Gegen die Ersteren [2]) bemerkt er, daß sie, um ihren sittlichen Indifferentismus consequent festzuhalten, alle denkbaren sittlichen Abscheulichkeiten, auch die entsetzlichsten und häßlichsten, freigeben müssen; wollen sie dieß nicht, so ist ihr Princip von der Gleichgiltigkeit der sittlichen Handlungen nicht mehr wahr. Wie sich übrigens dasselbe mit Aussprüchen, wie Kol. 2, 11; 3, 4—10; 1 Joh. 1, 4 vereinbaren lasse, ist nicht abzusehen. Die Pneumatiker der anderen Klasse gefallen sich vornehmlich in Verachtung der Ehe und Kindererzeugung. Wenn sie sagen, daß die Vollendeten im Himmel nicht mehr Mann und Weib kennen, so könnte erwidert werden, daß sie nach 1 Kor. 6, 13 auch nicht mehr essen und trinken werden; demnach müßten Diejenigen, welche im Namen der christlichen Vollkommenheit hier auf Erden der Ehe entsagen, auch auf das Essen und Trinken verzichten. Strenge Disciplinirung des Nahrungs- und Geschlechtstriebes macht für sich noch nicht die christliche Vollkommenheit aus; sie wird auch von den Götzenpriestern geübt. Christi Ehelosigkeit darf nicht als Beweggrund der Verdammung der Ehe angeführt werden; Christus bedurfte keiner Gefährtin als Helferin und Freundin, er bedurfte keiner leiblichen Nachkommen, um in ihnen und durch sie fortzuleben, da er als Sohn Gottes ewig lebt. Christus empfiehlt, ge-

---

animae, verum etiam carni scias debitum, ut si non ex consortio generis, certe vel ex privilegio nominis. Resurr. carn., c. 5.

[1]) Strom. IV, p. 529—642, ed. Potter.

[2]) Vgl. auch Iren. II, 32.

bietet aber nicht die Ehelosigkeit; er sagt ausdrücklich, daß er das ehelose Leben bloß Jenen empfehle, welche die Hoheit desselben zu fassen vermögen. Nicht die natürlichen Triebe, sondern die leidenschaftliche, von der Herrschaft des Willens emancipirte Befriedigung derselben ist sündhaft; nicht die Befriedigung der natürlichen Triebe an sich, sondern die ohne nöthigende Ursache vorgenommene Befriedigung und die Abhängigkeit des Willens vom Begehren des Triebes streitet gegen die christliche Vollkommenheit. Der im Evangelium der Ägypter vorkommende Spruch des Heilandes: **Veni ad dissolvenda opera feminae**, ist nicht auf die Ehe, sondern auf jedwede Art von Begierlichkeit zu beziehen. Und auf Salome's Worte: **Recte ergo feci, quae non peperi**, antwortet der Heiland: **Omni herba vescere; ea autem, quae habet amaritudinem, ne vescaris.** Es steht frei, mit der Gattin Kinder zu zeugen oder mit ihr wie ein Bruder mit seiner Schwester zu leben. „Wo zwei oder drei (d. h. die Gatten allein, oder von ihren Kindern umgeben) in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen." Freilich läßt dieses Wort noch eine andere Anwendung auf den wahren Gnostiker zu, welcher, Begierde und Zornmuth vollkommen beherrschend, ganz nur im Erkennen, Glauben, Lieben lebt. Die drei Tugenden zusammen machen jene himmlische Versammlung aus, in deren Mitte der Herr ist, von welchem der wahre Weise Bruder, Sohn und Freund genannt wird.

Nachdem Clemens gegen die Verächter der Ehe bemerkt hat, daß auch die Apostel Petrus und Philippus Kinder gezeugt, Letzterer seine Töchter an Männer verheirathet habe, und Paulus in einem seiner Briefe seiner Gattin Erwähnung thue, geht er daran, die aus der Schrift entnommenen Einwendungen Tatian's und der Enkratiten [1]) zu entkräften. Paulus verdammt 1 Kor. 7 nicht die

---

[1]) Tatian und andere Enkratiten werden auch von **Irenäus** (Adv. haer. III, 23) bekämpft, und zwar wegen des Widerspruches, welchen sie gegen die Seligkeit Adam's erhoben. Irenäus begründet Adam's Gelangen zur Seligkeit durch eine Reihe von Argumenten: 1. Si qui factus fuerat a Deo homo ut viveret, amittens vitam laesus a serpente jam non reverteretur ad vitam, sed in totum projectus esset morti: victus esset Deus, et superasset serpentis nequitia voluntatem Dei. 2. Cum salvatur homo, oportet salvari eum, qui prior formatus est homo. 3. In initio transgressionis Adae non ipsum Adamum maledixit Deus, sed terram in

Ehe, sondern die rohe Begierlichkeit in der Ehe. Das neutestamentliche Verbot betrifft nicht die Ehe des A. T. als solche, sondern die Polygamie, die in älterer Zeit aus anderen Gründen, nämlich zur rascheren Mehrung der Menschen, erlaubt war; daher auch aus der Gestattung der Polygamie nicht geschlossen werden kann, daß der Urheber des alttestamentlichen Gesetzes von jenem des neutestamentlichen verschieden sei. Die Aufforderung des Heilandes, statt vergänglicher, dem Fraße des Rostes und der Motten preisgegebener Schätze um himmlische, unvergängliche Schätze zu werben, kann doch gewiß nur höchst gezwungen auf ein Verbot der Ehe gedeutet werden. Julius Cassianus (ein Schüler Valentin's) will aus 1 Kor. 11, 3 folgern, daß die Region des menschlichen Geschlechts- und Gattungslebens eine niedere Region sei, in welche die Seele erst zufolge der Sünde herabgesunken sei. Nun ist aber doch klar, daß die Ehe zur Ordnung des Lebens gehöre und eine ursprüngliche Institution sei; und ebenso klar ist, daß der Apostel, von den objectiven Institutionen des Lebens absehend, unter der corruptio sensuum a simplicitate eben nur die subjective Verderbtheit der von böser Begierlichkeit beherrschten Menschen meine. Allerdings sagt der Apostel, daß unsere Wohnung im Himmel sei; dieß will aber nur so viel besagen, daß unser Hoffen und Begehren unserem letzten Ziele zugewendet sein müsse, indem wir auf Erden keine bleibende Stätte haben. Wenn Jeremias den Tag verflucht, an welchem er geboren worden, so verdammt er damit nicht die Ehe seiner Eltern, sondern die Sünden seines Volkes, die er mit ansehen mußte.

---

operibus ejus .... 4. Cain maledictionem portavit, quoniam praeter necem fratris a se peccatum tulit non reveritus Deus, neque confusus in fratricidio. Circa Adam autem nil tale factum est, sed omnia in contrarium ..... 5. Deus ejecit Adamum e paradiso, non invidens ei lignum vitae, sed miserans ejus, ut non perseveret peccator ... Prohibuit ejus transgressionem, interponens mortem ... ut cessans aliquando homo vivere peccato et moriens ei viveret Deo. 6. Inimicitiam posuit Deus inter serpentem et mulierem ejus .... quoadusque venit semen praedestinatum calcare caput ejus, quod fuit partus Mariae ... Victus autem erat Adam ablata ab eo vita, propter hoc victo rursus inimico recepit vitam Adam. — — Qui contradicunt saluti Adae .... semetipsos faciunt haereticos et apostatas veritatis, et advocatos se serpentis et mortis ostendunt.

§. 151.

Man könnte fragen, wie die Gnostiker daran denken mochten, ihre mit Schrift und kirchlicher Tradition augenfällig und nach allen Seiten hin collidirenden Lehren für schriftgemäß und christlich ausgeben zu wollen. Die Gnostiker wußten sich über Schwierigkeiten solcher Art hinwegzusetzen; sie fanden in ihren Systemen den Schlüssel zur Lösung derselben. Zufolge ihrer dualistischen Trennung zwischen dem Gotte des A. T. und jenem des N. T. hatten die Schriften des A. T. für sie kein bindendes Ansehen; die neutestamentlichen Schriften kannten und gebrauchten sie nur unvollständig und in entstellten, willkürlich geänderten Abschriften neben vielen völlig apokryphen, und den Aposteln unterschobenen Schriften. Außerdem bedienten sie sich in Erklärung des Textes der weitestgehenden Freiheiten; das willkommene Mittel einer allegorisirenden Exegese setzte sie in den Stand, ihre Lieblingssätze in die Schrift hineinzulesen. Dem Widerspruche der rechtgläubigen Lehrer setzten sie die Berufung auf eine apostolische Geheimüberlieferung entgegen; und letztlich behaupteten sie, die eigentlich und allein Wissenden zu sein, und ließen das kirchliche Bekenntniß nur als Glauben der blinden, unerleuchteten Menge, als Surrogat der Gnosis der Auserwählten und Eingeweihten gelten.

Die christlichen Lehrer säumten nicht, auch auf die hiedurch angeregten Fragen und Erörterungen einzugehen; sie betrachteten es sogar als eine ihrer Hauptaufgaben, die Quellen der vollständigen, ungetrübten und ungefälschten Erkenntniß der christlichen Wahrheit aufzudecken, und gegen jede Trübung und Entstellung oder willkürliche Fälschung und Reticenz von häretischer Seite nachdrücklichst zu wahren. In dieser Beziehung galt es nun vor Allem einmal, das kanonische Ansehen der Schriften des A. T. zu wahren. Marcion behauptete, die Propheten seien nicht vom höchsten Gotte, sondern bloß vom Demiurg inspirirt gewesen. Irenäus fragt[1]), wie bei dieser Annahme sich die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen im A. B. erklären lasse? Wie konnten sie von Christus und seinen Thaten und Erlebnissen im Voraus wissen, wenn der

[1]) Adv. haer. IV, 34 ff.; vgl. II, 35.

Demiurg selber darum nicht wußte? Die Valentinianer[1]) lassen die Propheten theils vom Demiurg, theils von der Achamoth, theils durch den himmlischen Lichtsamen inspirirt werden. Dieß mußte eine sonderbare Mischung von Irrthum und Wahrheit, unvollkommenem und vollkommenem Erkennen geben, und man fragt billig, ob es dem höchsten Gotte nicht möglich war, den Propheten eine irrthumslose, von jeder trübenden Beimischung reine Erleuchtung zu verschaffen? Wenn Jesus, auf Erden wandelnd, sich Apostel wählte, welche ihn und seine Lehre ohne Beimischung jüdischer oder heidnischer Irrthümer zu verkünden hatten, um wie viel mehr hätte der pleromatische Christus sich eigene, das Kommen des Soter vorauskündende Propheten erwählen sollen, die mit jenen des Demiurg Nichts gemein haben durften; und diese Propheten des Soter hätten sodann auch die Apostel Christi nach seinem Erscheinen auf Erden sein müssen. Eine solche Erleuchtung durch den Soter wäre um so nöthiger gewesen, da man nicht begreift, wie der außerpleromatische Lichtsame der Achamoth geeignet sein konnte, zur Erkenntniß des pleromatischen Christus oder zur Voraussicht des Leidens Christi, welches damals noch nicht eingetreten war, zu verhelfen. Übrigens wird in der Schrift des N. T. durch Christus selber deutlich gesagt, daß derselbe göttliche Vater, der ihn gesendet hat, auch die Propheten gesendet habe. Dieß erhellt aus den Parabeln Matth. 21, 33 ff.; 22, 2 ff.; und läßt sich aus anderen Parabeln Luk. 15, Matth. 20, Matth. 21, sowie aus den Worten Christi bei Matth. 23, 37; 8, 11 ff. folgern.

Marcion[2]) glaubt aus den paulinischen Briefen einen nicht zu beseitigenden Gegensatz zwischen den Lehren des A. T. und N. T. nachweisen zu können. Tertullian[3]) zeigt das Ungenügende dieser Behauptung, und zwar zunächst aus dem Galaterbriefe, welcher der Ansicht Marcion's am Meisten dienlich zu sein scheinen möchte. Da bereits im A. T. die Abrogation des Gesetzesdienstes vorausgekündet wird, so spricht ja Paulus ganz im Sinne des alttestamentlichen Gottes, wenn er die bereits geschehene Abrogation so nachdrücklich

---

[1]) Vgl. O. c., I, 7.

[2]) In seinem Werke „Antitheses“, welches die Hervorstellung der Gegensätze zwischen A. T. und N. T. zum Inhalte hatte.

[3]) Adv. Marcion., Lib. V.

betont. Wäre der neutestamentliche Gott ein anderer, als jener des A. T., so wäre die Cessation des alten Gesetzes eine selbstverständliche Sache gewesen, die keines Beweises bedurft hätte. Paulus sagt nirgends, daß an die Stelle des Weltschöpfers ein neuer Gott getreten sei, sondern urgirt stets nur, daß an die Stelle des Gesetzes der Glaube zu treten habe, weil das Gesetz zum Fluche, der Glaube zum Segen sei. Im A. T. sagt aber der Weltschöpfer, daß Beides, Fluch und Segen, von ihm ausgehe (5 Mos. 30, 19), und Paulus spricht vom Glauben Abraham's, auf welchen somit der vom Weltschöpfer ausgehende Segen ruhen wird. Paulus schärft Gal. 6, 2 das im A. T. gegebene Gebot der Nächstenliebe als Gebot Christi ein, und fügt drohend hinzu: Deus non irridetur. Diese Drohung paßt nicht im Munde des guten Gottes, welchen Marcion von dem strengen und gerechten Weltschöpfer unterschieden wissen will. Auf ähnliche Weise argumentirt Tertullian gegen Marcion aus den Briefen an die Korinther, Römer, Ephesier, Thessalonicenser, Philipper, Kolosser, und zeigt in mannigfaltiger Weise, wie an Christus eben nur Das, was der alttestamentliche Gott fügte und anordnete, in Erfüllung gieng, wie in Christi Thun und Lehre Gesetz und Ordnung des A. T. sich erfüllte, und wie der gerechte Gott des A. T. auch in der Lehre des heiligen Paulus sehr wol erkennbar sei. Der Apostel Paulus selber ist im A. T. geweissagt; auf ihn deutet die prophetische Segnung des Patriarchen Jakob über Benjamin: Benjamin lupus rapax, ad matutinum comedet adhuc et ad vesperam dabit escam. Neben den paulinischen Briefen (mit Ausnahme der Pastoralbriefe und des Hebräerbriefes) bediente sich Marcion auch noch einer gewissen Evangelienschrift, welche von den Rechtgläubigen als ein verstümmeltes und entstelltes Lukasevangelium erkannt wurde. Jedoch selbst in dieser argen Verstümmelung — bemerkt Tertullian [1]) — gibt das Lukasevangelium dem von Marcion bestrittenen Zusammenhange zwischen der Offenbarung des A. T. und N. T. Zeugniß. Kündiget doch Christus auch in Marcion's Evangelium an, er sei nur gekommen, die verlornen Schafe des Hauses Israel zu suchen — er wolle das Brot nicht den Kindern des Hauses nehmen, um es den Hunden vorzuwerfen. Damit wird doch deutlich gesagt sein, daß er sich als einen Gesandten im Hause des alttestamentlichen

---

[1]) Adv. Marcion., Lib. IV.

Gottes, des Gottes Abraham's und der Nachkommen Abraham's ansehe! Gleichwie das in Marcion's Evangelium erzählte Leben Christi eine nicht hinwegzuläugnende Bestätigung der alttestamentlichen Vaticinien enthält, so ist auch die daselbst mitgetheilte Lehre Christi eine Bestätigung der in den Schriften des A. T. vorgetragenen religiösen und moralischen Lehren. Einzelne Aussprüche erinnern fast dem Wortlaute nach an entsprechende Textesstellen des A. T., vgl. Luk. 6, 20 mit Psalm 71, 13; Luk. 6, 21 mit Jesai. 53, 11; 63, 14 und Psalm 125, 5; Luk. 6, 22 mit Jesai. 51, 7. Die Wehrufe Christi über das ungläubige Israel entsprechen vollkommen der strengen Gerechtigkeit des alttestamentlichen Gottes, daher Marcion keine Ursache hat, Christum nicht für den Sohn des Weltschöpfers zu halten. Andererseits ist das von Christus vorgetragene Gebot der Feindesliebe auch im A. T. zu lesen, vgl. Jesai 66, 5 [1]); Zach. 7, 9. Gleicherweise verhält es sich mit dem Gebote des Almosengebens, dem Verbote des Zinsennehmens. Da Christus den Sohn der Wittwe erweckte, priesen die Zeugen dieses Wunders nach Lukas' Erzählung den Gott ihrer Väter, der sein Volk in Gnaden heimgesucht. Augenscheinlich drückt der Evangelist mit dieser Angabe seine eigene Überzeugung aus. Christus sagt zu dem bereuenden Weibe: Dein Glaube hat dir geholfen; beim Propheten Habakuk heißt es: Justus ex fide sua vivet. Daß reiche Frauen Christo anhiengen, ist eine Erfüllung der Mahnung Jesai. 32: Mulieres divites exurgite etc. Christus sagt so oft: Wer Ohren hat zu hören, der höre; ohne Zweifel mit Beziehung auf Jesai. 6: Aure audietis et non audietis. Christus wird als Gebieter über Meer und Wind dargestellt, entsprechend den Worten bei Habakuk 3: Dispargens aquas itinere — Nahum 1: Comminans mari et arefaciens illud ... Das christliche Verbot der Ehescheidung ist auch in Marcion's Evangelium nur bedingt gefaßt; will es Marcion deßungeachtet in absolutem Sinne verstanden wissen, so tritt er mit sich selbst in Widerspruch, da er sich kein Bedenken macht, Eheleute ohne alle vorausgegangene Schuld des Ehebruches u. s. w. zu trennen, um sie für seinen Ascetismus zu gewinnen. — In solcher Weise geht Tertullian das ganze Lukasevangelium durch, um dessen

---

[1]) Tertullian liest an dieser Stelle: Dicite: fratres nostri estis, eis qui oderunt vos.

Übereinstimmung mit den Schriften des A. T. zu beweisen, und zu zeigen, daß Marcion sich völlig irrte, wenn er glaubte, daß Lukas als Begleiter des Apostels Paulus sich mehr und besser als die übrigen Evangelisten und Apostel für antijudaistische Zwecke ausbeuten lasse. Übrigens wagte er nicht, sein Evangelium nach dem ursprünglichen Verfasser desselben zu nennen; damit hat er aber der von ihm gebrauchten Schrift im Voraus jeden Anspruch auf Glaubwürdigkeit entzogen, und hätte selbst für den Fall, daß er nicht selber in einem Briefe die an ihr vorgenommenen Fälschungen eingestanden hätte, auf sie sich nicht berufen können. Denn wenn er keinen Apostel oder unmittelbaren Apostelschüler als ihren Verfasser zu nennen hatte, so konnte er sie auch nicht für eine evangelische Urkunde ausgeben. Ist sie aber dieß nicht, so kann sie auch nicht als eine unverfälschte christliche Lehrquelle gelten, und alle daraus geschöpften Argumentationen entbehren schon aus diesem Grunde eines sicheren Haltes. Das Zeugniß der Apostel steht aber nicht bloß für das echte und unverfälschte Lukasevangelium, sondern auch für die übrigen Evangelien ein, und Marcion hatte ebenso wenig Grund und Recht, dieselben abzulehnen, als er berechtiget war, das von ihm angenommene Evangelium zu fälschen und zu verstümmeln.

Die letzte Bemerkung gegen Marcion findet sich auch bei Irenäus [1]), welcher bei dieser Gelegenheit bemerkt, daß auch die übrigen Secten particularistisch des einen oder anderen der kanonischen Evangelien sich bemächtiget hätten, um es nach ihrer Weise zu deuten. Die Ebioniten gaben vor, sich an das Matthäusevangelium zu halten, welches sie übrigens nach Epiphanius' Angabe [2]) gleichfalls durch willkürliche Auslassungen und Änderungen entstellten; Diejenigen, welche bloß den psychischen Messias gekreuziget werden ließen, hielten sich an das Markusevangelium; die Anhänger Valentin's gebrauchten mit Vorliebe das Johannesevangelium, in dessen Prolog sie die Schlagwörter zur Benennung ihrer Syzygien gefunden zu haben meinten. Alle diese Secten — fährt Irenäus fort — haben jede ein Stück des untheilbaren evangelischen Zeugnisses für die christliche Wahrheit an sich gerissen; indem aber diese auseinandergerissenen Theile sich zu dem Einen, ganzen und voll-

---

[1]) Adv. haer. III, 11. [2]) Haer. 30.

kommenen Evangelium der Kirche ergänzen, geben die Häretiker, ohne es zu wissen und zu wollen, der Wahrheit der kirchlichen Tradition, welche für die Kanonicität der vier echten Evangelien zeugt, die Ehre. Nicht mehr und nicht weniger als vier Evangelien zählt die Kirche; wenn die evangelische Wahrheit die Grundfeste und der evangelische Geist der Lebensgeist der Kirche ist, so sind die vier Evangelien die nach den vier Weltgegenden gestellten Grundsäulen der Kirche und der vierfache, in vier Richtungen nach allen Weltgegenden sich verbreitende Heroldsruf und Geistesodem der Kirche. Sie sind die vier Cherubsgestalten, unter welchen sich Kraft, Würde, fleischliche Erscheinung und göttliche Hoheit des menschgewordenen Gotteswortes darstellt, wie dieß durch die ausdrucksvollen Symbole der Evangelien: Löwe, Stier (Opferthier, Hohespriesterthum), Mensch, Adler angedeutet ist. Nicht bloß der Vierzahl der Räume, sondern auch jener der Offenbarungszeiten entspricht die Vierzahl der Evangelien; denn vier Testamente sind dem Menschengeschlechte von Gott beschieden worden, deren eines von Adam bis zur Sündfluth, das zweite von Noe bis Moses, das dritte bis auf Christus reichte, das vierte in die christliche Offenbarungszeit fällt.

§. 152.

Nachdem bestimmt ist, welche Schriften das wahre und unverfälschte Gotteswort enthalten, handelt es sich weiter um richtige Auslegung derselben. Das Alte Testament — bemerkt Irenäus [1]) — kann nur von den Christen richtig verstanden werden, welche die in ihm enthaltene typische und mysteriöse Beziehung auf Christus im Lichte der christlichen Offenbarung deuten; für die im Judenthume Zurückgebliebenen bleiben auch die Geheimnisse der Schrift ein unerhobener Schatz. Aber auch der Christ vermag diesen Schatz nicht sicher zu finden, wenn er sich von der Führung und Leitung Jener ferne hält, welche kraft ihrer apostolischen Nachfolge auch im Besitze der apostolischen Traditionen sind. Dadurch unterscheidet sich nämlich der wahre Christ von dem Häretiker und Scheinchristen, daß er nicht, gleich diesen, sein eigenes Gutdünken und Dafürhalten zum Maaßstabe und Kriterium der christlichen Wahrheit macht [2]). Die

---

[1]) Adv. haer. IV, 26. [2]) Adv. haer. III, 2.

apostolische Tradition ist Jedem zugänglich, der sie kennen lernen will; sie wird gehütet und bewahrt in allen von den Aposteln gestifteten Kirchen durch die in ununterbrochener Reihenfolge seit den apostolischen Zeiten einander succedirenden Bischöfe der Apostelkirchen [1]. Unter diesen ragt aber als die älteste und größte hervor die von den glorwürdigen Aposteln Petrus und Paulus gestiftete römische Kirche, mit welcher wegen ihres eminenten Vorranges (propter potiorem principalitatem) alle anderen Kirchen, d. i. alle Gläubigen des Erdkreises, zusammenstimmen müssen, da sie das Centrum der kirchlichen Einheit ist und in ihr die apostolische Tradition unter treubewahrter Obhut hinterlegt ist. Gegen das Alter der apostolischen Kirchen und ihrer ehrwürdigen Traditionen nehmen sich alle Einfälle und Erfindungen der Häretiker als Neuerungen aus [2], deren hartnäckiges Festhalten bei consequentem Verfahren letztlich dahin führen muß, daß der Häretiker sich über die Apostel, ja über Christus selber stellt, weil auf anderem Wege über das unumstößlich beglaubigte Bekenntniß der Kirche nicht hinauszukommen ist. Die Berufung auf eine von Christus oder den Aposteln herrührende Geheimüberlieferung neben dem vulgären christlichen Bekenntnisse ist ein unhaltbarer Ausweg; bestünde eine solche Überlieferung, so müßte sie in den apostolischen Kirchen hinterlegt sein. Die einstimmigen Traditionen derselben zeugen aber allenthalben gegen die Lehren der gnostischen Häretiker; mithin muß Jeder, der an der christlichen Wahrheit festhalten will, mit der Kirche gehen. Ihre Traditionen sind älter, als das geschriebene Wort; die Schriften der Apostel sind nur gelegentlich entstanden, und als todter, vieldeutiger Buchstabe aus dem lebendigen Geiste, der in der kirchlichen Tradition sich forterbt, zu erklären [3].

§. 153.

Ähnliche Ausführungen finden sich in Tertullian's Schrift De praescriptionibus [4]. Jedwede Lehre, welche den Lehrtraditionen der von den Aposteln gestifteten Kirchen widerspricht, ist falsch. Denn

[1]) O. c. III, 3.
[2]) O. c. III, 4.
[3]) O. c. III, 24.
[4]) De praescriptionibus adversus haereticos, c. 20—45.

Niemanden, als seinen Aposteln, hat Christus die Geheimnisse des Gottesreiches geoffenbart; was er ihnen aber mittheilte, ist in den apostolischen Kirchen hinterlegt, von welchen die übrigen Kirchen Setzlinge des Glaubens und Samen der Lehre entlehnt haben und noch täglich entlehnen, um Kirchen zu werden. Wenn nun Niemand den Vater kennt als der Sohn und Diejenigen, welchen es der Sohn geoffenbart hat, und wenn Christus eben nur den Aposteln diese Mysterien der göttlichen Wahrheit geoffenbart hat, so muß jede Lehre, welche sich wider jene der Apostel und der apostolischen Kirchen erheben will, der Lüge beschuldiget werden. Durch die vermessene Behauptung, Christus sei von den Aposteln mißverstanden worden, würde man indirect den Herrn selber anklagen, als ob er versäumt, oder es nicht verstanden hätte, sich die rechten Männer für seine hohen Zwecke auszusuchen. Wenn man zum Belege jener vermessenen Behauptung sich auf Meinungsverschiedenheiten beruft, die unter den Aposteln hervorgetreten seien, so möge man doch auch beweisen, daß Paulus ein anderes Evangelium gepprediget habe, oder predigen wollte, als Petrus und die übrigen Apostel — Paulus, der von sich erzählt (Gal. 2, 18), daß er nach Jerusalem hinauf gezogen sei, um den Petrus kennen zu lernen und mit demselben sich in's Einvernehmen zu setzen, ex officio et jure scil. ejusdem fidei et praedicationis. Die Differenzen, welche zwischen Beiden später eintraten, erklären sich einfach daraus, daß sich Beide in disciplinären Dingen von speciellen Rücksichten auf ihre grundverschiedenen Wirkungskreise leiten ließen; Petrus glaubte die Gefühle der Judenchristen schonen zu müssen, Paulus wollte die Heidenchristen gegen die von judenchristlicher Seite ihnen aufgedrungenen Observanzen in Schutz nehmen. So gut, wie Paulus dem Petrus widerstand, hätte dieser Ersteren wegen der Beschneidung des Timotheus tadeln können, und sogar tadeln müssen, wenn es sich in der Handlung des Paulus um einen Lehrpunct des Glaubens gehandelt hätte. Manche wollen einzig den Paulus als wahren und echten Apostel Christi gelten lassen, weil ihm Geheimnisse geoffenbart wurden, die keinem anderen Apostel enthüllt worden seien. Aber sagt nicht Paulus selber, daß dasjenige, was er im verzückten Zustande geschaut, sich gar nicht aussprechen, mithin gewiß auch nicht Anderen mittheilen lasse? Wie kann man sich also auf die paulinische Überlieferung im Gegensatze zu den übrigen apostolischen

Traditionen berufen wollen? Andere anerkennen wol die Auctorität aller Apostel, behaupten aber, sie hätten nicht Allen Alles mitgetheilt, sondern gewisse Geheimlehren für auserwählte Kreise und Personen vorbehalten. Damit hätten sie aber dem Auftrage Christi schlecht entsprochen, der ihnen gebot, von den Dächern herab zu verkünden, was er ihnen insgeheim mitgetheilt. Auch widerspricht das Verhalten der Apostel, wie es Apstgsch. 4, 19. 20; c. 24; 13, 5 u. s. w. geschildert wird, völlig der Unterstellung esoterischer Vorbehalte. Paulus trägt allerdings dem Timotheus auf, die Hinterlage des Glaubens wol zu hüten; aber nicht, um sie zu verbergen, sondern um den wahren und ungefälschten Glauben zu erhalten, und das echte Gotteswort in der kirchlichen Predigt an die Gemeinden der Gegenwart und der kommenden Geschlechter überliefern zu können. Man könnte weiter noch sagen, daß zwar die Apostel die ganze und volle Wahrheit gepredigt, diese aber in der Überlieferung der Kirchen sich allmählig getrübt hätte und im Laufe der Zeiten verfälscht und entstellt worden wäre. Demzufolge müßte man annehmen, daß der von Christus verheißene Paraklet seine Schuldigkeit nicht gethan hätte; nur wäre es wunderbar, daß gegenwärtig alle Kirchen in ihren adulterirten Lehren völlig zusammenstimmen! Die Übereinstimmung Aller in Einem Irrthume ist doch etwas höchst Unglaubliches; und ebenso unglaublich, daß bis zum Auftreten der neuen Häretiker umsonst gepprediget, getauft worden, umsonst Sacramente gespendet, Wunder gewirkt, Blut vergossen, Charismen gespendet worden wären! Nimmermehr! Die Wahrheit war am Anfange vorhanden und ist in der Kirche treu gehütet worden; das Auftreten der Neuerer kann ihrem Ansehen keinen Eintrag thun. Mögen die Häretiker, die sich der wahrhaften christlichen Erkenntniß rühmen, ihre Herkunft von den Aposteln beweisen! Mögen sie beweisen, daß, nachdem die echte Lehre Christi abhanden gekommen, Christus abermals gekommen, ihnen erschienen sei, sie bevollmächtiget, gesendet und mit Wundern und Zeichen ausgestattet habe! Statt dessen können sie höchstens nur beweisen, daß ihre Lehren bereits von den Aposteln als Irrlehren bekämpft worden sind. Sie läugnen die Auferstehung der Leiber; diese Irrlehre hat bereits Paulus im ersten Korintherbriefe bekämpft. Sie verdammen die Ehe; Paulus klagt gegen Timotheus über die Ver-

breiter dieser Irrlehre. Sie sagen, die Auferstehung sei bereits geschehen; man vergleiche damit, was Paulus über Philetus und Hymenäus sagt. Sie entwickeln lange Äonenreihen; man lese die Rüge dieser Fabeleien in 1 Tim. 1, 13. Die Kainiten sind nur eine andere Form der von Johannes bekämpften Nikolaiten. Übrigens sind die häretischen Irrthümer der Apostel nicht in unveränderter Gestalt, sondern unter modificirten Formen wiedererstanden, so daß den Häretikern die Berufung auf eine constante unverfälschte Tradition ihrer Lehren abgeschnitten ist. Wie sollte auch der Lüge und dem Irrthume Treue und Beständigkeit einwohnen können? Dagegen erheben sich auf unserer Seite, eine wahre Jakobsleiter, majestätisch die Reihen der Bischöfe, als einstimmige Zeugen der stets sich gleichen Wahrheit, bis hinan zum göttlichen Haupte, das unser Eckstein geworden. Alle apostolischen Kirchen weisen diese ununterbrochene Reihenfolge auf; und alle stimmen unter sich zusammen. Halte Jeder bei der ihm nächstgelegenen Apostelkirche Nachfrage, in Korinth, Philippi, Ephesus, Rom; überall wird man dieselbe Wahrheit hören, dieselben Aufschlüsse empfangen. Vor allen Apostelkirchen ist Rom zu preisen, jene glückliche Kirche, in welche mit dem Blute der Apostel ihre ganze Lehre übergeströmt ist, wo Petrus das Leiden des Herrn wiederholt hat, Paulus mit dem Ende des Täufers gekrönt worden ist, und der Apostel Johannes in brennendem Öle baden mußte, ehe er auf sein Patmos verwiesen wurde! Angesichts dieser so hohen und erhabenen Beglaubigung der kirchlichen Lehre ist jede Berufung der Häretiker auf die Schrift eitel und verfehlt. Die Schriften der Apostel können nur der Kirche Zeugniß geben; nicht den Häretikern, sondern uns Christen gehört die Schrift; wir sind im legitimen Besitze derselben, uns steht es zu, aus der Schrift gegen die Häretiker zu argumentiren, nicht aber ihnen, der Schrift sich gegen uns zu bedienen [1]). Tertullian

---

[1]) Non-Christiani nullum jus capiunt christianarum literarum, ad quos merito dicendum est: Qui estis? Quando et unde venistis? Quid in eo agitis, non mei? Quo denique Marcion jure silvam meam caedis? Qua licentia Valentine fontes meos transvertis, qua potestate Apelles limites meos commoves? Mea est possessio; quid hic ceteri ad voluntatem vestram seminatis et pascitis? mea est possessio, olim possideo, prior possideo, habeo origines firmas ab ipsis auctoribus, quorum fuit

spricht ihnen den Anspruch auf den Christennamen ab, den sie nebenher auch durch ihr zuchtloses Leben verwirkt hätten; und schließt sodann ironisch [1]): Die, welche eingedenk der Schriften und Anordnungen des Herrn und der Apostel in unversehrtem Glauben standen, werden, meines Dafürhaltens, wegen der Verzeihung in Gefahr sein. Denn der Herr wird sprechen: Freilich habe ich euch vorhergesagt, es würden in meinem Namen und in jenem der Apostel und Propheten falsche Lehrer aufstehen, und ich habe auch meinen Jüngern befohlen, euch dieß zu predigen; ich habe ferner das Evangelium und die Lehre desselben meinen Aposteln übergeben; allein, weil ihr nicht glaubet, so habe ich Einiges daran zu ändern für gut befunden. Ferner habe ich die Auferstehung des Fleisches verheißen, aber ich habe überlegt, solche nicht erfüllen zu können. Ich habe ferner mich als Sohn einer Jungfrau bezeichnet; das wollte mir aber später als unanständig erscheinen. So habe ich endlich Jenen, der Sonnenschein und Regen hervorbringt, meinen Vater genannt; es hat mich aber ein anderer Vater besser adoptirt; und wenn ich euch verboten habe, die Ketzer anzuhören, dann war ich wahrlich im Irrthum. Solcher Wahnsinn erfaßt Die, welche ausschweifen von der rechten Bahn und die Gefahr des Verlustes der Glaubenswahrheit nicht achten.

§. 154.

Durch diese Hervorhebung der formalen Kriterien des christlich Wahren war der Begriff der christlichen Gnosis in bestimmte Gränzen eingedämmt, welche nicht überschritten werden durften, ohne in principiellen Widerstreit mit der Kirche zu gerathen. Clemens Alexandrinus und Origenes erkennen diese Principien und Kriterien unbedingt an; Origenes erklärt in seinem Werke De principiis Schrift und Tradition als Erkenntnißquellen der christlichen Wahrheit, Clemens widmet einen großen Theil des siebenten Buches seiner Stromata

res. Ego sum haeres apostolorum, sicut caverunt testamento suo, sicut fidei commiserunt, sicut adjuraverunt, ita teneo; vos certe exhereditaverunt semper et abdicaverunt ut extraneos, ut inimicos. O. c., c. 37.

[1]) O. c., c. 44.

breiter
schehen
Hymen
Rüge
eine a
gens
derter
so daß
Traditi
und d
Dageger
majestät
stets sich
unser
ununter
sammen
Nachfra
man d
Vor all
in welch
ist, wo
dem En
in brenn
wurde!
der kirch
eitel und
Zeugniß
die Schri
zu, aus
aber ihnen

1) Non-Ch
merito d
eo agit
Qua lim
limites

Erkenntniß ist Lehre und Gesetz des Evangeliums [1]); subsidiarisch aber auch alles Dasjenige, was zur Einführung in das geistige Verständniß des Evangeliums dienlich ist [2]). Dahin gehören alle schönen und ernsten Wissenschaften und Künste: Musik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Dialektik und die griechische Philosophie. Viele fürchten sich vor letzterer, wie Kinder vor Gespenstern; sie verkennen eben die Stellung des Gnostikers zur griechischen Philosophie, und sehen nicht ein, daß dieselbe nicht als die ganze und volle Wahrheit, sondern als Vorschule der Wahrheit anzusehen ist. Clemens führt einige mystisch gedeutete Zahl- und Maaßverhältnisse an, um zu zeigen, wie Arithmetik und Geometrie zum Verständniß eines tieferen Sinnes der Schrift verhelfen können; so z. B. in Hinsicht auf die in der Stelle 1 Mos. 6, 5 vorkommende Zahl 120, welche eine Menge von sinnestiefen Verhältnissen in sich schließt. Die Musik ist durch sich selber ein Bild der geistigen Harmonieen, welche das Wirken des Logos in der kirchlichen Heilsordnung geschaffen hat; man kann Gottes Volk eine Cyther nennen, welche in Kraft des göttlichen Logos klangfähig ist, und im Preise Gottes sich austönt. Auch die Zusammenstimmung von Gesetz und Propheten mit der evangelischen und apostolischen Lehre kann durch das Bild einer musikalischen Harmonie erläutert werden.

Origenes [3]) bezeichnet Poetik, Grammatik, Rhetorik, Musik, zu welchen allenfalls auch noch die Medicin zu rechnen sei, als Weisheit dieser Welt, welche indeß in allen höheren, der Kosmologie und Theologie angehörigen Fragen ohne Aufschluß läßt. Von dieser Sapientia hujus mundi ist die Sapientia Principum hujus mundi, die Weisheit der Fürsten dieser Welt zu unterscheiden, worunter die Geheimlehre der Ägypter, die Astrologie der Chaldäer, die indische Weisheit und griechische Philosophie zu verstehen ist. Jedes Volk hat nämlich seinen eigenen Fürsten oder Engel, der es beherrscht, und unter dessen Zucht es gestellt ist. Daher die verschiedenen Weis-
itslehren der geschichtlichen Völker; außerdem gibt es auch dämo-
irationen (Magier, Zauberer). Es ist sehr wahrscheinlich,
tt abtrünnig gewordenen Engelkräfte dem Durchgreifen
nd heiligen christlichen Überlieferungen entgegenwirkten,

V, p. 623.
I, p. 780 ff.
[3]) De principiis, Lib. III, c. 3.

ähnlichen Ausführungen, wie wir im unmittelbar Vorausgehenden aus Irenäus' und Tertullian's Munde vernommen haben. Die echte Gnosis — heißt es an einer anderen Stelle der Stromata [1]) — ist die wissenschaftliche Erweisung Dessen, was in der wahren Philosophie gelehrt wird. Der Zweck des Erweises ist, die Lehre glaubhaft zu machen. Es gibt aber einen doppelten Glauben, d. h. eine doppelte Überzeugtheit, deren eine auf die Zeugnisse der Schrift, die andere auf Dialektik und Überredung sich stützt. Die erste hat unbedingte Gewißheit für sich und begründet eine Wissenschaft im strengen Sinne (ἐπιστήμη); die andere bleibt auf der Stufe des Dafürhaltens (δόξα) stehen. Die ἐπιστήμη gehört dem νοῦς, die δόξα dem λόγος im Menschen an; die dritte Stufe wird von der αἴσθησις eingenommen. Wer bei demjenigen stehen bleiben will, was die αἴσθησις ihm darbietet, beim Sichtbaren, jagt einer Scheinweisheit nach; das wahre Ziel der Erkenntniß ist Gott, der im Geiste (νοῦς) erkannt wird. Gleichwie der νοῦς als das Zehnte und Höchste im Menschen [2]) die Krone und Vollendung der menschlichen Anlagen ist, so ist der über die Elementarregion, über die sieben Planetensphären und über die Fixsternsphäre erhabene zehnte Himmel, in welchem Gott thront, der Ort und das Ziel, worauf die Gedanken des echten Gnostikers gerichtet sind; erhaben über alle Regionen der wandelbaren Welt, lebt er in stiller geistiger Zurückgezogenheit und Erhebung ein Leben voll Friede, Ruhe und heiterer Klarheit [3]). Die Erhebung zu dieser Höhe des geistigen Lebens ist eine sittliche That in Kraft der Gnade und himmlischen Erleuchtung, welche ihn zugleich in die rechte Erkenntniß einführt. Das Rechtthun für sich allein macht noch nicht den Weisen; zum Weisesein gehört nebst der sittlichen Bewährtheit auch noch die Beschaulichkeit (θεωρία), in welcher die echte Geisteserkenntniß aufgeht. Er erhebt sich aber zu dieser Höhe des inneren Lebens nur allmählig, indem er zuerst glaubt, zufolge seines Glaubens hofft und fürchtet, durch die heilige Furcht zur Stetigkeit und Beharrlichkeit im Guten angehalten wird, welche allmählig in heilige Liebe übergeht; die Liebe aber vollendet sich in der Gnosis. Inhalt der gnostischen

---

[1]) Strom. II, p. 454 ff. ed. Potter.

[2]) Vgl. oben S. 466.

[3]) Vgl. oben die Schilderung des echten Gnostikers §. 124.

Erkenntniß ist Lehre und Gesetz des Evangeliums[1]); subsidiarisch aber auch alles Dasjenige, was zur Einführung in das geistige Verständniß des Evangeliums dienlich ist[2]). Dahin gehören alle schönen und ernsten Wissenschaften und Künste: Musik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Dialektik und die griechische Philosophie. Viele fürchten sich vor letzterer, wie Kinder vor Gespenstern; sie verkennen eben die Stellung des Gnostikers zur griechischen Philosophie, und sehen nicht ein, daß dieselbe nicht als die ganze und volle Wahrheit, sondern als Vorschule der Wahrheit anzusehen ist. Clemens führt einige mystisch gedeutete Zahl- und Maaßverhältnisse an, um zu zeigen, wie Arithmetik und Geometrie zum Verständniß eines tieferen Sinnes der Schrift verhelfen können; so z. B. in Hinsicht auf die in der Stelle 1 Mos. 6, 5 vorkommende Zahl 120, welche eine Menge von sinnestiefen Verhältnissen in sich schließt. Die Musik ist durch sich selber ein Bild der geistigen Harmonieen, welche das Wirken des Logos in der kirchlichen Heilsordnung geschaffen hat; man kann Gottes Volk eine Cyther nennen, welche in Kraft des göttlichen Logos klangfähig ist, und im Preise Gottes sich austönt. Auch die Zusammenstimmung von Gesetz und Propheten mit der evangelischen und apostolischen Lehre kann durch das Bild einer musikalischen Harmonie erläutert werden.

Origenes[3]) bezeichnet Poetik, Grammatik, Rhetorik, Musik, zu welchen allenfalls auch noch die Medicin zu rechnen sei, als Weisheit dieser Welt, welche indeß in allen höheren, der Kosmologie und Theologie angehörigen Fragen ohne Aufschluß läßt. Von dieser Sapientia hujus mundi ist die Sapientia Principum hujus mundi, die Weisheit der Fürsten dieser Welt zu unterscheiden, worunter die Geheimlehre der Ägypter, die Astrologie der Chaldäer, die indische Weisheit und griechische Philosophie zu verstehen ist. Jedes Volk hat nämlich seinen eigenen Fürsten oder Engel, der es beherrscht, und unter dessen Zucht es gestellt ist. Daher die verschiedenen Weisheitslehren der geschichtlichen Völker; außerdem gibt es auch dämonische Inspirationen (Magier, Zauberer). Es ist sehr wahrscheinlich, daß die Gott abtrünnig gewordenen Engelkräfte dem Durchgreifen der reinen und heiligen christlichen Überlieferungen entgegenwirkten,

---

[1]) Strom. IV, p. 623.

[2]) Strom. VI, p. 780 ff.

[3]) De principiis, Lib. III, c. 3.

und dadurch die Häresieen hervorriefen [1]). Auf eine solche Art sind die Häresieen eines Valentinus, Basilides, Marcion entstanden, welche christliche Sätze mit heidnischen mischten, und so das ganze Haus des Herrn verunstaltet haben [2]). Von der Sapientia mundi und Sapientia Principum mundi ist als dritte zu unterscheiden die Sapientia Dei, d. h. die Weisheit, die aus Gott ist, welche mit dem Glauben beginnt [3]), vom Glauben zum Erkennen fortschreitet, und in der Weisheit sich vollendet. Die drei Charismen: Glaube, Erkenntniß, Weisheit, werden vom Apostel 1 Kor. 12, 9 gepriesen, und bereits das erste und unterste derselben, der rechte Glaube, ist eine wahrlich nicht gewöhnliche Gnadengabe; denn bei den Gefahren und Lockungen, unter welchen sich aller Orten und in allen Gestalten eine falsche Scheinweisheit mit täuschenden Vorspiegelungen als lautere Wahrheit anbietet, ist es gewiß nichts Geringes, Niemand Anderem, als dem einzig wahren Gotte selber zu glauben. Das Erkennen ist ein geistiges Aufschließen der im Glauben überkommenen Schätze, eine Übertragung des buchstäblichen Evangeliums in's geistige, eine denkende Erhebung von der geschichtlichen Offenbarung des Logos zu ihm, wie er ewig und an sich ist [4]). Auch hiezu ist ein besonderes Charisma nöthig, welches die Kraft verleiht, in den tieferen Schriftsinn einzudringen. Der durch die gottbegnadete Schriftforschung erhobene Geistesschatz muß auf die rechte Art, nach Anleitung der kirchlichen Glaubensregel, formirt und verarbeitet werden, und so erzeugt sich die christliche Wissenschaft. Über dieser

---

[1]) Ex multis indiciis demonstratur, quod humana anima, dum est in hoc corpore, recipere potest diversas energias i. e. inoperationes spirituum diversorum malorum ac bonorum, et malorum quidem duplici specie i. e. vel tunc cum penitus ex integro eorum possederint mentem, ita ut nihil omnino eos, quos obsederint, intelligere vel sentire permittant, sicut exemplo sunt hi quos vulgo Energumenos vocant, quos amentes vel vesanos videmus, quales illi erant, qui in Evangelio a Salvatore curati esse referuntur; vel cum sentientem quidem et intelligentem animum cogitationibus variis et sinistris persuasionibus inimica suggestione depravant: ut exemplo est Judas ad proditionis facimus diaboli immisione provocatus, sicut scriptura declarat Joann. 13, 2. Ibid.

[2]) In Josue, Hom. 7.

[3]) In Joann., tom. 20, n. 26.

[4]) In Joann., tom. 1.

steht die christliche Weisheit, die aus unmittelbaren Belehrungen und Einsprechungen des Logos schöpft, und in Allem die Bilder und Signaturen des Göttlichen erkennt. Diese *αἴσθησις τοῦ ὄντος*[1]) soll das geistige Erkennen in die rechte Tiefe hinabführen; aber die tiefsten Tiefen der Wahrheit schließen sich uns nicht in diesem Leben, sondern erst im jenseitigen auf. Hier wandeln wir in Abbildern der Wahrheit[2]), die Wahrheit selber aber von Angesicht zu Angesicht zu schauen ist uns nicht gegönnt. Bei Jesu Tod zerriß wol der Vorhang, der das Heilige bedeckte; aber das Allerheiligste ist uns noch immer verhüllt. Und auch von der in den Offenbarungen Gottes niedergelegten und ausgedrückten Wahrheit können wir zeitlebens nur ein theilweises Verständniß gewinnen. Nur ein völlig sündloser und irrthumsfreier Menschengeist würde Welt und Schrift vollkommen zu verstehen im Stande sein; uns gefallenen Menschen genüge es, so viel im Geiste zu fassen, als uns durch die Gnade des Geistes nach Maßgabe unseres Wünschens, Betens und Strebens gegönnt wird. Im Allgemeinen ist es das Element des psychischen oder moralischen Schriftsinnes, in welchem wir uns zu bewegen haben; das pneumatische Erkennen bleibt, im Ganzen genommen, dem Jenseits vorbehalten.

Diese letztere Bemerkung ist charakteristisch; sie deutet die Grunddifferenz an, durch welche sich die christliche Gnosis von der häretischen für immer unterschieden wissen wollte. Selbst Origenes, der in der *ψυχή* nur einen erkalteten reinen Geist sieht, besteht darauf, daß man sich für diese Zeit und Welt mit einer dem Wesen des Menschen als Menschen entsprechenden Erkenntniß begnüge. So stellte also auch er sich in die Reihe Derjenigen, welche von den häretischen Gnostikern als Psychiker bezeichnet werden. Den Gnostikern gegenüber bestand der Unterschied zwischen Irenäus und Tertullian auf der einen, Clemens und Origenes auf der anderen Seite nur darin, daß Letztere die noetische Kraft der Seele entschiedener betonten als die beiden Ersteren, während sie in der Bekämpfung des gnostischen Pseudospiritualismus, der den göttlichen und menschlichen Geist ineinander überfließen ließ, sämmtlich einig waren. Irenäus blieb in seinen speculativen Entwickelungen bei dem Gedanken einer christlichen Wahrheitslehre stehen; die Alexandriner

---

[1]) Comm. in Prov. [2]) Hom. 2 in Psalm. 38 u. s. w.

strebten die christliche Wahrheitslehre zur Wissenschaft zu erheben, aber lediglich auf dem Grunde der gläubigen Apprehension der göttlichen Offenbarungen. Irenäus läßt dem Menschen den höheren geistigen Wahrheitsgehalt, der ihm mit dem christlichen Lehrgehalt zusammenfällt, durch eine gläubige Apprehension des seelischen Menscheninnern zu Theil werden; so wird ihm der Glaube zur Seele des höheren geistigen, oder was damit gleichbedeutend ist, des christlichen Denkens, Lebens und Strebens. Diese seelenhafte Apprehension wird auch von den Alexandrinern als das Erste und Grundhafte im christlichen Erkennen bezeichnet; nur betonen sie neben dem apprehensiven Verhalten der Seele auch das in ihr gelegene pneumatische Vermögen, kraft dessen der in der objectiv dargebotenen göttlichen Wahrheit enthaltene pneumatische Gehalt an's Licht gezogen werden soll. Blieb Irenäus bei dem Gedanken eines in Kraft des göttlichen *πνεῦμα* erfolgenden innigen Zusammenschlusses des gläubigen Subjectes mit dem Objecte des Glaubens stehen, durch welchen Zusammenschluß zugleich das Subject geistig formirt und zum vollkommenen Menschen gemacht wird, so verfolgten die Alexandriner weiter auch noch das Bestreben einer geistigen Durchdringung des apprehendirten Objectes, behufs einer möglichst reichen Ausbeutung der in demselben enthaltenen pneumatischen Lichtschätze, wozu ihnen die allegorische Exegese als Vehikel diente. Die Ausschreitungen des Origenes in dieser Beziehung hiengen, wie schon erwähnt, mit einer unrichtigen Ansicht von der menschlichen Seele zusammen, deren specifische Wesenseigenthümlichkeit er nicht erkannte, wenn er vorherrschend das ihr mit den reinen Geistern Gemeinsame betonte. Das entgegengesetzte Extrem des origenistischen Idealismus vertrat der realistische Tertullian, der in der Beantwortung der Frage, ob animus oder anima die Substanz der Seele bezeichne[1], nicht nur unbedenklich für die anima als reales Subject sich entschied[2], sondern dem *νοῦς* (animus oder mens) eine so receptiv-

---

[1]) Die Alexandriner Clemens und Origenes giengen auf diese Alternative nicht ein, sondern unterschieden zwischen einem vernünftigen und vernunftlosen Theile der Seele.

[2]) Animum dicimus animae concretum, non ut substantia alium, sed ut substantiae officium. Quis non animae dabit summam omnem, cujus nomine totius hominis mentio titulata est? Quantas animas pasco, ait

passive Rolle zuwies, daß er als Montanist den höchstgesteigerten Zustand der anima mente praedita als einen status amentiae zu fassen nicht Anstand nahm [1]).

§. 155.

Die allegorische Exegese diente als Mittel zur Erhebung des tieferen Schriftsinnes, namentlich des alttestamentlichen. In dieser Hinsicht wurde sie im Besonderen auch gegen die antijudaistischen Gnostiker geltend gemacht, inwiefern diese in dem ihnen anstößigen Literalsinn des A. T. einen Grund zur Verwerfung des Alten Testamentes fanden. So deutet bereits Irenäus [2]) in der Bestreitung der Irrthümer Marcion's die Geschichte Lot's und seiner Töchter auf eine mystisch-allegorische Weise; die beiden Töchter Lot's stellen die beiden Testamente, Lot's Frau die Kirche vor [3]). Clemens Alexandrinus betont nachdrücklichst den typischen Charakter des gesammten A. T., und schöpft seine Erklärungen der Typik des alttestamentlichen Gottesdienstes aus Philo [4]), dessen Werke überhaupt den Alexandrinern eine reiche Fundgrube allegorischer Schrifterklärung boten. So benützt Clemens [5]) Philo's Schrift De congressu quaerendae eruditionis gratia zur spirituellen Deutung des Verhältnisses Abraham's zu Sara und Hagar, um hiedurch das Verhältniß des echten Gnostikers zur heiligen und profanen Wissenschaft zu

---

dives, non animos; animas salvas optat gubernator, non animos; rusticus in opere, et in proelio miles, animam se, non animum ponere affirmat. Cujus nominatoria pericula aut vota sunt: animi an animae? Quid autem agere dicuntur moribundi, animum an animam? Ipsi postremo philosophi ipsique medici, quamvis de animo quoque disputaturi, faciem tamen operis frontemque materiae de anima unusquisque proscripsit. Ut autem et a Deo discas, animam Deus semper alloquitur, animam compellat atque advocat, ut animum sibi advertat. De anima, c. 13.

[1]) Vgl. oben S. 580, Anm. 4.

[2]) Adv. haer. IV, 31.

[3]) Auch Tertullian (De resurrectione, c. 26 ff.) premirt mehrere alttestamentliche Stellen, um aus ihnen patrocinio figurati eloquii prophetici die Auferstehungslehre zu beweisen.

[4]) Strom. V, p. 665.

[5]) Strom. I, p. 333; VI, 780 ff.

erläutern. Origenes[1]) gedenkt Aristobul's und Philo's mit großem Lobe; Beide hätten den tieferen Sinn der Schrift häufig richtigst getroffen, so daß heidnische Philosophen, wenn sie davon Notiz nehmen möchten, mit Staunen und Bewunderung auf die beiden Männer blicken würden. Dieses Lob gilt namentlich der philonischen Auslegung der mosaischen Kosmogonie[2]) und des hebräischen Ritualgesetzes, und im Allgemeinen dem Bestreben, den speculativen Lehrgehalt einer religiösen Weltanschauung aus den Schriften des A. T. nachzuweisen. Die christlichen Lehrer, welche an die philonische Exegese anknüpften, nahmen Philo's Verfahren zu dem Ende an, den christlichen Lehrgehalt aus den Schriften des A. T. speculativ nachzuweisen. Damit war nun auch der Unterschied und Gegensatz zwischen der pneumatischen Auslegung der Alexandriner und der Gnostiker gegeben, welche Letztere zweifelsohne gleichfalls im Hinblicke auf die philonische Schrifterklärung die eigenthümlichen, theilweise den Vergeistigungs- und Idealisirungsversuchen der späteren Erklärer der heidnischen Mythologie abgelernten Kühnheiten ihrer eigenen Interpretation für gerechtfertiget halten mochten, da sie im Buchstaben eben nur die Hülle von Ideen sahen. Indeß streifte auch Origenes, indem er sein nicht correctes Verständniß der christlichen Lehre in die Schrift hineintrug, einigermaaßen an die pneumatische Auslegung der Gnostiker an. Gleichwie diese aus der Bibel die Vorgänge im Äonenreiche herauslasen, so kam auch Origenes auf den Gedanken, daß in den biblischen Namen der Völker und Fürsten die englischen oder dämonischen Mächte, welchen jene Völker und Könige unterstellt seien, angedeutet sein mögen[3]). Im vierten Buche seiner Schrift *Περὶ ἀρχῶν*, welches die Grundsätze seiner biblischen Hermeneutik enthält, redet er von einem himmlischen Babylon, himmlischen Judäa, himmlischen Jerusalem, himmlischen Ägypten und den Bewohnern dieser himmlischen Orte, an welche man zu denken habe, wenn in der Schrift von Babylon, Ägypten, Judäa, Jerusalem die Rede sei. Wenn er das irdische Paradies der Bibel lediglich für eine allegorische Bezeichnung des himmlischen Paradieses ausgab, so stand er bereits völlig auf dem Boden der gno-

---

[1]) Contra Cels. IV, 51.

[2]) Vgl. oben S. 341. 342.

[3]) In Numeros, Hom. 11.

stischen Exegese. Gegen die gnostisch-origenistische Erklärung der Thierfellröcke (1 Mos. 3, 21) wurde bereits innerhalb der alexandrinischen Schule durch Dionysius von Alexandrien und Petrus Martyr Einsprache gethan [1]). Eustathius von Antiochien [2]) stößt sich an der Verkehrtheit der origenistischen Exegese, welche Faktisches allegorisch umdeute, während sie in einem einzelnen Falle (in der Erklärung zu 1 Sam. c. 28) etwas rein Mentales für etwas Thatsächliches nehme. Origenes glaubt, daß der Geist Samuel's auf Beschwörung der Hexe von Endor wirklich erschienen sei; aber er will nicht glauben, daß die Bäume im Eden wirkliche Bäume gewesen seien. Die Worte der vom Dämon besessenen Hexe sollen Eingebungen des heiligen Geistes sein; die vom heiligen Geiste eingegebenen Berichte Mosis aber sollen keine thatsächlichen Wahrheiten enthalten. Die von Abraham gegrabenen Brunnen, welche theilweise noch bis auf den heutigen Tag gezeigt werden, haben für Origenes bloß eine allegorische Bedeutung; die Erlebnisse des Isaak und der Rebekka sind bloße Einkleidungen ideeller Wahrheiten, Rebekka's Ohrringe und Armspangen bedeuten bloß das Gold trefflicher Reden u. s. w. Ähnliche Bemerkungen finden sich zu wiederholten Malen bei Hieronymus, welcher z. B. bei Auslegung von Jerem. 27, 2. 3 tadelnd erwähnt, daß Origenes die daselbst den Bösen angedrohten Strafen auf eine Verwandlung in körperlose Dämonen deutet. In seiner Schrift gegen Johannes von Jerusalem [3]) bezeichnet Hieronymus unter den acht von Epiphanius an Johannes von Jerusalem gerügten origenistischen Irrthümern drei Puncte, welche die allegorische Auslegung der Schöpfungsgeschichte betreffen [4]). Auch Basilius [5]),

---

[1]) Procopius Gazaeus Comm. in Gen., c. 3.

[2]) De Engastrimytho adv. Origenem.

[3]) Siehe oben §. 96.

[4]) Diese drei Puncte sind: Quod pelliceas tunicas humana corpora interpretetur. — Quod sic paradisum allegorizet, ut historiae auferat veritatem; pro arboribus angelos, pro fluminibus virtutes coelestes intelligens; totamque paradisi continentiam tropologica interpretatione subvertat. — Quod aquas, quae super coelos in Scriptura esse dicuntur, sanctas supernasque virtutes, quae super terram et infra terram, contrarias et daemoniacas esse arbitretur.

[5]) Hexaem. Hom. 3, n. 9; Hom. 9, n. 1; Hom. 2, n. 5.

Chrysostomus [1]), Augustinus [2]), Ephremus Syrus [3]) erklären sich gegen die origenistische Auslegungsart der Schöpfungsgeschichte.

§. 156.

Die von Hieronymus aus der origenistischen Auslegung der Schöpfungsgeschichte ausgehobenen drei Puncte enthalten echt gnostische Sätze, um deren Nachweisung in den verschiedenen gnostischen Systemen man nicht verlegen zu sein braucht. Die Deutung der Thierfellröcke (1 Mos. 3, 24) findet sich bei Valentinus [4]) und bei den Ophiten [5]); die eigenthümliche Deutung der Bäume und Ströme des Paradieses, der himmlischen und irdischen Wasser erinnert an die gnostischen Dichtungen, welche Hippolytus [6]) in seiner Darstellung der Lehren der Naasener und des Gnostikers Justinus mittheilt. Es ist aber nicht schwer, auch in den übrigen Irrthümern, welche von den Gegnern des Origenes premirt wurden, die Verwandtschaft mit gnostischen Anschauungen zu erkennen. Der Subordinatianismus, von welchem die origenistische Trinitätslehre nicht ganz freigesprochen werden kann, erinnert an die abgestufte Ordnung der Äonen im gnostischen Pleroma; und wären die Behauptungen der extremen unter den wider Origenes aufgestandenen Gegnern völlig richtig, so hätte er es nicht allzuviel weiter gebracht, als Plotinus [7]), welcher die Gnostiker deßhalb tadelte, daß sie nicht bei einer Dreizahl von Principien (*ἀρχή*, *νοῦς*, *ψυχή* = Weltseele) stehen blieben. Die Präexistenz der Menschenseelen, der Geisterfall und die damit zusammenhängende Entstehung der Materie, die Wandelung des *νοῦς* in eine *ψυχή* sind nur etwas rationalere Fassungen der poetisch geschilderten Geschicke der valentinischen Sophia-Achamoth. Die origenistische Auferstehungslehre bietet wenigstens Anlaß, sie mit der gnostischen Läugnung der Auferstehung

---

[1]) In Gen. Hom. 13.

[2]) Gen. ad lit., Lib. VIII, c. 1; vgl. Civ. Dei XIII, c. 21.

[3]) Comm. in Gen. 1, 1.

[4]) Siehe oben §. 133.

[5]) Vgl. Iren. I, 30.

[6]) Philosophumena V, 9 u. 26.

[7]) Ennead. IX, Lib. II (im besonderen Abdrucke unter dem Titel: Plotini adversus Gnosticos liber. Regensburg, 1832), c. 1.

zu vergleichen; die Lehre von der *ἀποκατάστασις τῶν πάντων*, von der Läuterung des Teufels im Feuer u. s. w. hat uns bereits [1]) als eine gnostische Lehre begegnet. Im Gegensatze zu den Gnostikern, welche den Unterschied zwischen Hylikern, Psychikern, Pneumatikern als einen absolut gegebenen betrachteten, suchte Origenes im Geiste der Neuplatoniker die gegebenen natürlichen Unterschiede in der menschlichen Welt und Ordnung aus einer moralischen That des freien Willens zu erklären; allein diese Erklärungsart diente nur dazu, den Menschen für alle Zeit einem Geschicke anderer Art unterworfen, und die irdische Zeit und Welt lediglich als Büßungszeit und Strafort gefallener Geister erscheinen zu lassen. Selbst die gnostische Unterscheidung zwischen dem psychischen und pneumatischen Erlöser klang in den Lehren des Origenes über Christus auf mehrfältige Weise nach; und bereits Pamphilus [2]) hatte Origenes gegen den Vorwurf, daß er zwei Christus annehme, zu vertheidigen. Indeß fanden sich neben den rechtgläubig lautenden Stellen, welche Pamphilus aus den Werken des Origenes aushob, auch andere, nämlich in der Schrift *Περὶ ἀρχῶν*, welche in Kaiser Justinian's Liber adversus Origenem vornehmlich berücksichtiget war [3]); und so wurden denn unter den fünfzehn, gegen Origenes gerichteten Anathematismen der Constantinopolitanischen Synode von a. 543 [4]) auch folgende Sätze formulirt: Wer nicht bekennt, daß der Gott Logos im eigentlichen Sinne Christus sei, sondern nur mißbräuchlich Christus genannt werde, und erst durch seine Verbindung mit dem *νοῦς*, welcher im eigentlichen Sinne Christus sein soll, zu jener Benennung gelangt sei — ist dem Bannfluche verfallen [5]); ingleichen Derjenige, welcher behauptet, daß nicht der Logos (zufolge der Annahme eines von der *ψυχὴ λογικὴ καὶ νοερὰ* belebten Fleisches), sondern jener *νοῦς* in den Hades hinabgestiegen und wieder in den Himmel zurückgekehrt sei [6]). Auch die Fassung, welche Origenes seiner Idee von der Erlösung des ganzen Weltalls durch Christus gab, erinnert

---

[1]) Vgl. oben §. 136.

[2]) Apologia pro Origene, cap. V, respons. 5.

[3]) Vgl. oben §. 96.

[4]) Vgl. über diese Anathematismen Hefele Conciliengeschichte, Bd. II, S. 768 ff.

[5]) Anathematismus VIII.

[6]) Anathem. IX.

Chrysostomus[1], Augustinus[2], Ephremus Syrus[3]) erklären sich gegen die origenistische Auslegungsart der Schöpfungsgeschichte.

§. 156.

Die von Hieronymus aus der origenistischen Auslegung der Schöpfungsgeschichte ausgehobenen drei Puncte enthalten echt gnostische Sätze, um deren Nachweisung in den verschiedenen gnostischen Systemen man nicht verlegen zu sein braucht. Die Deutung der Thierfellröcke (1 Mos. 3, 24) findet sich bei Valentinus[4]) und bei den Ophiten[5]); die eigenthümliche Deutung der Bäume und Ströme des Paradieses, der himmlischen und irdischen Wasser erinnert an die gnostischen Dichtungen, welche Hippolytus[6]) in seiner Darstellung der Lehren der Naasener und des Gnostikers Justinus mittheilt. Es ist aber nicht schwer, auch in den übrigen Irrthümern, welche von den Gegnern des Origenes premirt wurden, die Verwandtschaft mit gnostischen Anschauungen zu erkennen. Der Subordinatianismus, von welchem die origenistische Trinitätslehre nicht ganz freigesprochen werden kann, erinnert an die abgestufte Ordnung der Äonen im gnostischen Pleroma; und wären die Behauptungen der extremen unter den wider Origenes aufgestandenen Gegnern völlig richtig, so hätte er es nicht allzuviel weiter gebracht, als Plotinus[7]), welcher die Gnostiker deßhalb tadelte, daß sie nicht bei einer Dreizahl von Principien (*ἀρχή*, *νοῦς*, *ψυχή* = Weltseele) stehen blieben. Die Präexistenz der Menschenseelen, der Geisterfall und die damit zusammenhängende Entstehung der Materie, die Wandelung des *νοῦς* in eine *ψυχή* sind nur etwas rationalere Fassungen der poetisch geschilderten Geschicke der valentinischen Sophia-Achamoth. Die origenistische Auferstehungslehre bietet wenigstens Anlaß, sie mit der gnostischen Läugnung der Auferstehung

---

[1]) In Gen. Hom. 13.

[2]) Gen. ad lit., Lib. VIII, c. 1; vgl. Civ. Dei XIII, c. 21.

[3]) Comm. in Gen. 1, 1.

[4]) Siehe oben §. 133.

[5]) Vgl. Iren. I, 30.

[6]) Philosophumena V, 9 u. 26.

[7]) Ennead. IX, Lib. II (im besond[illegible] ...der ... adversus Gnosticos liber. Re[illegible] c. 1.

zu vergleichen; die Lehre von der ἀποκατάστασις τῶν πάντων, von der Läuterung des Teufels im Feuer u. s. w. hat uns bereits [1]) als eine gnostische Lehre begegnet. Im Gegensatze zu den Gnostikern, welche den Unterschied zwischen Hylikern, Psychikern, Pneumatikern als einen absolut gegebenen betrachteten, suchte Origenes im Geiste der Neuplatoniker die gegebenen natürlichen Unterschiede in der menschlichen Welt und Ordnung aus einer moralischen That des freien Willens zu erklären; allein diese Erklärungsart diente nur dazu, den Menschen für alle Zeit einem Geschicke anderer Art unterworfen, und die irdische Zeit und Welt lediglich als Büßungszeit und Strafort gefallener Geister erscheinen zu lassen. Selbst die gnostische Unterscheidung zwischen dem psychischen und pneumatischen Erlöser klang in den Lehren des Origenes über Christus auf mehrfältige Weise nach; und bereits Pamphilus [2]) hatte Origenes gegen den Vorwurf, daß er zwei Christus annehme, zu vertheidigen. Indeß fanden sich neben den rechtgläubig lautenden Stellen, welche Pamphilus aus den Werken des Origenes aushob, auch andere, nämlich in der Schrift Περὶ ἀρχῶν, welche in Kaiser Justinian's Liber adversus Origenem vornehmlich berücksichtiget war [3]); und so wurden denn unter den fünfzehn, gegen Origenes gerichteten Anathematismen der Constantinopolitanischen Synode von a. 543 [4]) auch folgende Sätze formulirt: Wer nicht bekennt, daß der Gott Logos im eigentlichen Sinne Christus sei, sondern nur mißbräuchlich Christus genannt werde, und erst durch seine Verbindung mit dem νοῦ, welcher im eigentlichen Sinne Christus sein soll, zu jener Benennung gelangt sei — ist dem Bannfluche verfallen [5]); desgleichen Derjenige, welcher behauptet, daß nicht der Logos derjenige der Annahme eines von der ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ belebten Fleisches, sondern jener νοῦς in den Hades hinabgestiegen und wieder in den Himmel zurückgekehrt sei [6]). Auch die Fassung, welche Origenes seiner [illegible] von der Erlösung des ganzen Weltalls durch Christus gab, [illegible]

[1]) Vgl. oben §. 136.

[2]) Apologia pro Origene, [illegible]

[3]) Vgl. oben §. 96.

[4]) Vgl. [illegible] ...je Anathem[illegible] ...nus VIII. ...X.

[5]) Ar[illegible]

[6]) [illegible]



an die valentinische Lehre vom Wirken des Soter im Lichtreiche des Pleroma. Und so wurde denn auf der erwähnten Synode abermals folgender Satz formulirt: Wer sagt, Christus habe im Erbarmen über den vielartigen Fall der ursprünglichen Geistereinheit verschiedene Körper angenommen, sei durch alle Ordnungen und Stufen der Welt hindurchgegangen, unter den Cherubim Cherub, unter den Engeln Engel, unter den Menschen Mensch geworden — sei dem Banne verfallen [1]). Unter jenem νοῦς aber, von welchem in den drei angeführten Anathismen die Rede ist, hat man den obersten aller geschaffenen Geister zu verstehen, welcher der einzige in der göttlichen Liebe und Anschauung verharrt haben soll, während alle anderen mehr oder weniger sich von Gott entfernt haben; er sei deßhalb Christus und König aller Vernunftwesen geworden, und habe alles Körperliche, den Himmel, die Erde und was inzwischen ist, geschaffen, weßhalb er auch der νοῦς δημιουργός heiße. Auch diese Sätze werden von der Synode mit dem Banne belegt [2]).

§. 157.

Das Grundwesen des häretischen Gnosticismus ist in Hinsicht auf den sachlichen Lehrinhalt seiner vielgestaltigen Lehren ein unvermittelter Dualismus, der namentlich bei den asiatischen Gnostikern bedeutsam hervortritt, und den syrischen Gnosticismus als eine besondere Hauptform des Gnosticismus neben dem hellenisch gefärbten oder von hellenischer Denkart getränkten Gnosticismus erscheinen läßt. Saturnin, Tatian, der Verfasser der pseudo-clementinischen Homilien, Bardesanes erscheinen als die geschichtlichen Hauptvertreter der morgenländisch-dualistischen Gestaltung des Gnosticismus, welche ihrerseits wieder als örtliches Mittelglied zwischen dem Emanatianismus des alexandrinischen Gnosticismus und dem kosmischen Dualismus der manichäischen Lehre gelten darf. Indeß ist der Gegensatz zwischen dem valentinischen Emanatianismus und dem Manichäismus kein so extremer, als es auf den ersten Anblick scheinen möchte; beide Lehren stehen auf dem Boden desselben naturalistischen Denkens, und fassen dieselben Gegensätze des Naturdaseins

[1]) Anathem. VII.

[2]) Anathem. VI.

in's Auge, nämlich die Gegensätze von Licht und Finsterniß, Oberem und Unterem, Pneumatischem und Hylischem; nur daß in der hellenistischen Speculation des Alexandriners das eine der beiden Gegensatzglieder möglichst tief gestellt wird, mit dem Bestreben, es als das Nichtige zu fassen, welches auch wieder in's Nichts zurückkehren wird; während es in der syrisch-dualistischen Gnosis bereits als selbstmächtiges, linksseitiges Agens dem rechtsseitigen Principe zur Seite tritt, und die Ausgleichung Beider in einem hylozoistischen Pantheismus gesucht wird; im Manichäismus hingegen tritt die Macht der Finsterniß als substanzielles Princip dem guten Lichtprincipe gegenüber, das valentinische κένωμα, die finstere Leere, hat sich hier in eine dem Lichte widerstrebende, und ihm als gleichgeordnetes Princip gegenüberstehende Realität umgesetzt. Dieses äußerste Extrem einer vernunftwidrigen Weltansicht war indeß nur das natürliche Ende, auf welches die häretische Gnosis in ihrem Bestreben, das Böse und die Materie zu erklären, hingedrängt wurde; man kann sagen, daß sie innerhalb ihres naturalistischen Standpunctes alle möglichen Versuche, über diese beiden Begriffe sich zu verständigen, erschöpfte. Schon Valentinus sah sich diesen beiden Begriffen gegenüber völlig rathlos; wenn nach der Darstellung des valentinischen Systems bei Irenäus die Materie als etwas erst später Entstandenes erscheint, so theilt Adamantius in dem vierten Dialoge seiner Schrift De recta fide eine längere Stelle aus einer Schrift Valentin's mit, in welcher der Materie ein gleichartiges Sein mit Gott zugeschrieben wird. Freilich kann man sich auch die aus den Perturbationen der Achamoth entstandene Materie nur als Verdichtung eines schon ursprünglich vorhandenen Stofflichen denken; es wäre zu wundern, oder es ist vielmehr geradezu undenkbar, daß Valentinus sich zum Gedanken der reinen Geistigkeit erschwungen haben sollte. Indeß ist das ätherhafte Lichtelement, in welchem die Äonen Valentin's wesen, doch offenbar etwas Anderes als die Hyle, welche mit der Erklärung des Bösen in Verbindung gebracht werden soll. Man müßte also, wofern Adamantius nicht falsch berichtet haben sollte, annehmen, daß in Valentinus der Denker und der Dichter, der Dualist und der Emanatianist miteinander im Streite lagen. Ungewiß bleibt es ferner, in welches Verhältniß Valentinus das Böse und die Materie zueinander setzte; die Dämonen sind aus der pneumatischen Substanz der Bosheit gebildet, der

Teufel (Feuergeist?) ist ein Extract der Materie. Auch Marcion lehrte eine ewige Materie[1]), und suchte hiedurch seinem religiös-ethischen Dualismus eine metaphysische Hinterlage zu geben; den Weltschöpfer setzte er nach dem Berichte des armenischen Bischofes Esnig[2]) zur Materie in ein Verhältniß, welches jenem von Mann und Weib entspricht; beide constituiren demnach das geistige und hylische, männliche und weibliche Princip des Bösen. Da demzufolge beide ebenso gut als ein, wie als zwei Principien genommen werden können, so läßt sich erklären, wie es komme, daß von den zwei in des Adamantius Dialogen auftretenden Marcioniten der Eine drei, der Andere zwei ursprüngliche Principien annimmt. Jedenfalls erscheint das geistige Princip des Bösen als das urhaftere neben dem weiblichen, und die Materie gewissermaaßen als das Element, in welchem der Weltschöpfer waltet, gleichwie das ätherische Licht als das Element des guten Gottes gedacht werden muß. So würde denn die metaphysische Verständigung des Marcionitismus über sich selbst auf baaren Manichäismus hinführen. Auch der Bardesanist, der in den genannten Dialogen auftritt, glaubt den Satz festhalten zu müssen, daß der Teufel nicht von Gott geschaffen sein könne. Die näheren Erklärungen über das Wesen des Teufels veranlassen ihn zur Entwickelung einer Theorie, welche der oben (§. 136) aus den Pseudoclementinen mitgetheilten Lehre von den Weltgegensätzen sehr ähnlich ist. Die übrigen Unterredner des Gespräches weisen mit Recht darauf hin, daß die ethische

---

[1]) Vgl. Tertull. Adv. Marcionem. Ephremus Syrus gibt den Inhalt der Weltlehre Marcion's näher so an: Substantias quatuor easque sempiternas in quatuor mundi plagas distribuit Marcion, adjecitque duos Deos, alterum infra terram compegit, alterum coelo locavit (Adv. haer., Sermo 3). Diese Fassung der Weltlehre Marcion's veranlaßt den Hippolytus, sie mit der Lehre des Empedokles zusammenzustellen (Philosophum. VII, 29), welcher 6 Elemente der Welt statuirte: zwei hylische: Erde und Wasser, zwei instrumentale: Feuer und Luft, zwei wirkende: Zwietracht und Eintracht (*νεῖκος καὶ φιλία*).

[2]) Esnig, Bischof von Bagrewand, gehört dem 5ten Jahrhunderte an. Seine Schrift: „Widerlegung der Häresieen" (gedruckt zu Smyrna, 1762; Venedig, 1826) enthält vier Bücher, deren erstes gegen die Heiden, das zweite gegen die persischen Feueranbeter, das dritte gegen die griechischen Philosophen, das vierte gegen die Marcioniten und Manichäer gerichtet ist.

Verantwortlichkeit, welcher der Teufel nach der Behauptung des Marinus (des Bardesanisten) unterliegt, sich mit dem Satze nicht vertrage, der Teufel sei seiner Natur nach böse, und niemals gut gewesen. Ist er eine unveränderliche Natur, so ist er Gott gleich, und dann allerdings gewiß nicht von Gott geschaffen. Dieß heißt aber einen absoluten Dualismus aufstellen, zu welchem sich Marinus nicht bekennen will [1]).

§. 158.

Die Polemik gegen den Manichäismus beginnt in der zweiten Hälfte des 3ten Jahrhunderts, und setzt sich bis zum Ausgange des patristischen Zeitalters, und über dieses hinaus im Mittelalter fort, indem die Irrthümer der Manichäer und Priscillianisten in jenen der Paulicianer, Bogomilen und anderer mittelalterlichen Secten sich fortpflanzten [2]). Aus der patristischen Epoche sind als Bestreiter des Manichäismus zu nennen:

Archelaus, Bischof von Charrä in Mesopotamien (c. a. 277), schrieb in syrischer Sprache Acta Disputationis cum Manete, welche von Hegemon, Bischof von Chalcedon, in's Griechische [3]), und von einem Ungenannten später auch in's Lateinische übersetzt wurden.

Alexander, Bischof von Lykopolis, der gegen Ende des 3ten Jahrhunderts lebte, und selbst früher zur Secte der Manichäer gehört hatte, hinterließ eine Schrift De placitis Manichaeorum.

Serapion, Bischof von Thmuis, wegen seiner Gelehrsamkeit Scholasticus zubenannt, ein Zeitgenosse des heiligen Athanasius, welcher mehrere Briefe an ihn richtete, hinterließ einen Liber contra Manichaeum.

Fabius Marius Victorinus [4]) verfaßte eine Streitschrift Contra Justinum Manichaeum.

---

[1]) Asseruit Bardesanes — bemerkt Ephrem a. a. O. — cum Marcione dualitatem Deorum, etsi rejecisse videri velit . . . . Contendit plures Deos esse non posse. Si docet plures nihilominus esse αἰῶνας i. e. substantias per se sempiternas, jam admittit quod rejiciebat.

[2]) Vgl. meine Schrift: D. hl. Thomas v. Aq., Bd. I, S. 536 u. 664 ff.

[3]) Vgl. Hieron. De scriptt. eccl., c. 72.

[4]) Vgl. über ihn Hieron. Vir. illustr., c. 101. — August. Confess. VIII, c. 2.

Der Bischof Titus von Bostra († c. a. 378) hinterließ „Vier Bücher gegen die Manichäer".

Von Didymus von Alexandrien († c. a. 399) existiren noch Fragmente einer Schrift Adversus Manichaeos.

Des Syrus Ephremus Sermones LVI adversus haereticos sind im Allgemeinen gegen die dualistische Gnosis gerichtet, und bekämpfen neben Bardesanes und Marcion auch den Manes. Auch Epiphanius (Haer. 66) widmet der manichäischen Irrlehre eine ausführliche Berücksichtigung. Bei Photius (Bibl. cod. 85) werden überdieß noch Georg von Laodicea, Diodor, Metropolit von Cilicien (Libri XXV adv. Manich.), und Heraklianus, Bischof von Chalcedon (Libri XX adv. Manich.), als Polemiker angeführt.

Der vornehmste Gegner und Bestreiter der manichäischen Irrlehre ist der heilige Augustinus, der sich eben im inneren Seelenkampfe gegen den Manichäismus zu seinen christlichen Überzeugungen durchgerungen hatte. Er begann seine öffentliche Polemik gegen den Manichäismus ungefähr drei Jahre nach seiner Bekehrung, und ließ, vom Jahre 387 angefangen, bis a. 405 eine Reihe von Schriften an's Licht treten, in welchen Wesen und Inhalt jener Lehren nach allen Seiten erschöpfend durchgesprochen und die patristische Polemik gegen den Manichäismus zum Abschlusse gebracht wurde. Diese Schriften sind der chronologischen Ordnung nach folgende: De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum libri II (a. 387). — De Genesi contra Manichaeos Libri II (a. 389). — De utilitate credendi (c. a. 391). — Liber de duabus animabus (c. a. 391). — Disputatio contra Fortunatum Manichaeum (a. 392). — De libero arbitrio Libri III (angefang. a. 388, vollend. a. 395). — Liber contra Adimantum (394). — Liber contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti (c. a. 396). — Contra Faustum Manichaeum Libri XXXIII (c. a. 400). — De Actis cum Felice Manichaeo Libri II (a. 404). — De natura boni (c. a. 404). — Contra Secundinum (c. a. 405). An diese Schriften reihen sich mit verwandtem Inhalte an: Liber ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas (a. 415) — und die gegen einen Marcioniten gerichteten Libri II contra Adversarium Legis et Prophetarum.

Augustinus nimmt aber nebstdem auch noch in verschiedenen anderen seiner Schriften auf die Manichäer Bezug; so in seinem

Liber de vera religione, in seinen Confessionen, in seiner Auslegung des 140sten Psalmes, in mehreren seiner Reden[1]) und Briefe[2]).

Neben und nach Augustinus sind aus der letzten Epoche des patristischen Zeitalters noch zu nennen: Die Abhandlung des Zacharias von Mitylene De duobus summis principiis adversus Manichaeum quemdam, und die Disputationes Photini Manichaei cum Paulo Christiano[3]) (a. 527).

Aus den nächstfolgenden Jahrhunderten der griechisch-orientalischen Kirche sind anzuführen: Des armenischen Patriarchen Johann von Ozna Oratio contra Paulicianos[4]) — zwei Dialogen des Johannes Damascenus, deren einer in der Gesammtausgabe seiner Werke[5]), der andere in Mai's Bibliotheca Nova Patrum[6]) abgedruckt ist — eine Schrift des Photius gegen den wiedererneuerten Manichäismus[7]) — des Petrus Siculus Schriften über[8]) und gegen[9]) den Manichäismus — die dem Thesaurus orthodoxae fidei des Nicetas Choniates eingeschaltete Abhandlung gegen die Manichäer oder Kubriker[10]).

§. 159.

Die Acta Disputationis des Archelaus führen uns mit der Persönlichkeit des Manes selber zusammen. Manes, der in Persien lebte, hatte von der menschenfreundlichen, erbarmungsreichen Großmuth gehört, mit welcher sich Marcellus, ein reicher und vornehmer

---

[1]) Sermo 1, 2, 12, 50, 153, 182, 237 (nach deren Numerirung in der Mauriner Ausgabe).

[2]) Epp. 79 u. 236.

[3]) Abgedruckt in der Nova Patrum Bibliotheca Rom, 1847, Tom. IV, P. III, p. 80 ff.

[4]) Abgedruckt in seinen Opp. (ed. Aucher), Venedig, 1834.

[5]) Opp. ed. Lequien, Tom. I, p. 429 ff.

[6]) Tom. IV, P. III, p. 104.

[7]) *Περὶ τῆς Μανιχαίων ἀναβλαστήσεως*, abgedruckt in Gallandi's Bibl. Tom. XIII, p. 603 ff.

[8]) Historia et refutatio haereseos Manichaeorum, qui et Pauliciani dicuntur. In Mai's Bibl. Nov. PP., Tom. IV, P. III, p. 3 ff.

[9]) Sermones adv. Manichaeos. Bei Mai a. a. O., S. 48 ff.

[10]) Siehe Mai a. a. O., S. 110 ff. Die Manichäer heißen Kubriker, weil Manes ursprünglich Kubricus hieß.

Christ zu Charrä in Mesopotamien, auf Bitten des Bischofes Archelaus um eine Schaar Gefangener angenommen und dieselben losgekauft hatte. Der in das angränzende Persien dringende Ruf dieser Handlung erweckte in Manes das Verlangen, den vielgepriesenen Mann für seine Lehre zu gewinnen. Er schickte demnach Turbo, einen seiner Jünger, nach Charrä mit einem Sendschreiben, worin Marcellus eingeladen wurde, dem Ruhme edler Handlungen auch den Preis der rechten Einsichten beizugesellen und einsehen zu lernen, daß Gutes und Böses nicht von einem und demselben Urheber herrühren können, und Christus nicht aus Fleisch und Blut eines Menschenweibes gezeugt sein könne. Marcellus zeigte das Schreiben dem Bischof Archelaus, und lud auf dessen Wunsch den Manes zu einer umständlicheren Besprechung nach Charrä ein. Ehe Manes ankommt, lassen sich Marcellus und Archelaus von Turbo, welcher bereits durch Archelaus für die christliche Wahrheit so weit gewonnen ist, daß er zu Manes nicht mehr zurückkehren will, über dessen Lehre näheren Bericht erstatten, die sich auf folgende Momente reducirt: Es gibt zwei höchste, einander gegenüberstehende Principien, Licht und Finsterniß. Als die Mächte der Finsterniß über ihre Gränzen hinausstrebten, entließ der gute Gott aus sich eine Kraft, die Mutter des Lebens (μήτηρ τῆς ζωῆς), d. i. die fünf Elemente, Luft, Licht, Wasser, Feuer, Erde, mit denen angethan der Urmensch den Kampf gegen die Mächte der Finsterniß beginnen sollte[1]). Diese verschlangen aber einen Theil des Lichtes, das im Urmenschen war, und bedrängten ihn auf das Schwerste. Da sendete auf sein Gebet der göttliche Vater eine zweite Kraft aus, den lebendigen Geist (ζῶν πνεῦμα), welcher den ringenden

[1]) Diese fünf Elemente sind das himmlische Gegenbild der fünf Elemente der nächtigen Materie. Quinque enim elementa, quae genuerunt principes proprios, genti tribuunt tenebrarum: eaque elementa his nominibus nuncupant: fumum, tenebras, ignem, aquam, ventum. In fumo nata animalia bipedia, unde homines ducere originem censent; in tenebris serpentia, in igne quadrupedia, in aquis natatilia, in ventis volatilia. His quinque elementis malis debellandis alia quinque elementa de regno et substantia Dei missa esse, et in illa pugna fuisse permixta; fumo aëra, tenebris lucem, igni malo ignem bonum, aquae malae aquam bonam, vento malo ventum bonum. Augustinus De haeresibus, c. 46.

Menschen aus den Finsternissen herausführen sollte. Zu dem Ende schuf der lebendige Geist das Universum, bemächtigte sich, mit drei neuen Kräften ausgerüstet, der Fürsten des Nachtreiches, und heftete sie an's Firmament, welches eben aus den Leibern jener Fürsten gebildet, oder der Leib derselben ist; sodann schuf er aus den Resten der Seele des Urmenschen die Sterne, und machte sie am Firmamente kreisen. Endlich schuf er auch noch den Erdkörper, der dem Omophorus aufgebürdet ist; um diesen, der durch seine ungeberdigen Schüttelungen die Erdbeben hervorruft, zu bändigen, sendete der gütige Vater seinen Sohn, um im Erdinneren seine Kraft zu bethätigen. Die Erde brachte demzufolge Pflanzen und Keime hervor; diese wurden von einigen Dämonen geraubt, und dem Fürsten des Nachtreiches ausgeliefert, der die in ihnen enthaltenen Lichttheile vereinigte und in das stoffliche Gebilde eines von ihm nach dem Bilde des Urmenschen geformten Menschengebildes einkerkerte. Da aber der gütige Vater die Bedrängnisse der von der Materie gefesselten Menschenseele sah, sendete er seinen Sohn, der, ohne Mensch zu werden, Menschengestalt annahm, und am Himmelsrunde ein Rad mit zwölf Schöpfeimern anbrachte, welches, mit der täglichen Bewegung des Himmels sich drehend, die Seelen der Sterbenden aufnimmt, um dieselben, von den Strahlen der Sonne gereiniget, im Monde abzusetzen [1]), von dannen sie in den aër perfectus gelangen. Die Entfernung der Seelen aus dem Monde verursacht dessen periodisch wiederkehrende Lichtabnahme; auch die übrigen Naturerscheinungen und Naturvorkommnisse: Regen, Pest, Erdbeben, Tod, werden auf eigenthümliche Ursachen zurückgeführt, nämlich auf die Eindrücke und Emotionen, welche ein in Form eines schönen Weibes erscheinender Lichtgeist (die Lichtjungfrau) in den von lüsternem Begehren gestachelten, an's Firmament gehefteten Fürsten der Finsterniß hervorruft [2]). Nebenher lehrt Manes eine eigenthüm-

---

[1]) Manes vergleicht Sonne und Mond mit Lichtschiffen. Augustinus (l. c., vgl. vor. Anm.) berichtete: Naves autem illas i. e. duo coeli luminaria ita distingunt, ut lunam dicant factam ex aqua bona, solem vero ex igne bono.

[2]) Durch diese Perturbationen sind aber auch noch andere Zwecke beabsichtiget. Augustinus (vgl. vor. Anm.) berichtet: Esse in navibus illis (sole et luna) sanctas virtutes, quae se in masculos transfigurant, ut illiciant

liche Art Seelenwanderung. Jede Seele, die sich einer unerlaubten Berührung oder Behandlung gewisser Sinnendinge schuldig gemacht hat, wird nach ihrem Tode in diese Dinge gebannt, um dasselbe an sich zu erfahren, was sie an anderen gethan hat. Die Erwählten des Manes können sich solcher Handlungen nicht schuldig machen, da ihnen alle Speisen u. s. w. von den Katechumenen bereitet werden, die nach dem Grade ihrer Dienstfertigkeit und Opferwilligkeit Barmherzigkeit erlangen. Alle Anderen aber, die nicht zur Secte gehören, stehen unter der Herrschaft des Satans, der von Juden und Christen verehrt wird. Das biblische Paradies bedeutet die Welt, die Bäume desselben die sündigen Weltfreuden, der Baum der Erkenntniß des Guten Jesum und seine Wissenschaft, welche Gutes und Böses unterscheiden lehrt, aber erst durch Manes in das Licht eines richtigen Verständnisses gerückt worden ist. Gegenwärtig seien — fügt Turbo bei — drei Jünger des Manes: Addas, Thomas und Hermes, im Morgenlande, in Syrien und Ägypten für die Verbreitung der Lehre ihres Meisters thätig.

Nachdem Turbo geendiget, wurde er von Marcellus reich beschenkt, und, da er zu Manes nicht mehr zurückkehren wollte, von Archelaus als Hausgenosse angenommen. Noch an demselben Tage traf Manes ein, in der abenteuerlichen Tracht eines persischen Magiers, begleitet von 22 erwählten Jünglingen und Jungfrauen. Marcellus benachrichtigte hievon den Bischof Archelaus, der sich alsbald zum Dispute einfand. Es wurden vier Männer, die ihrer Religion nach Heiden waren, als Kampfrichter gewählt, worauf zuerst Manes das Wort ergriff. Er kündigte sich als Schüler Christi und Apostel Jesu, als den von Jesus (Joh. 16, 8) verheißenen Paraklet an, durch welchen Dasjenige, was Paulus (1 Kor. 13, 12) nur zum Theile erkannte, vollkommen enthüllt werden sollte. Den

feminas gentis adversae, et rursus in feminas, ut illiciant masculos gentis adversae; et per hanc illecebram commota eorum concupiscentia fugiat de illis lumen, quod membris suis permixtum tenebant, et purgandum suscipiatur ab angelis lucis, purgatumque illis navibus imponatur ad regna propria reportandum. — Diese kosmischen Vorgänge wurden auch in den gottesdienstlichen Versammlungen der Manichäer nachgeahmt, wobei die Empfänger eines mit menschlichem Samen vermischten eucharistischen Brotes die Functionen der angeli lucis übernahmen. Vergl. Augustin. l. c.

dualistischen Grundgedanken seiner Lehre begründete er durch Berufung auf Matth. 7, 18; Joh. 8, 44; das A. T. leitete er vom Satan her, durch welchen Adam geschaffen worden. Die Lehre vom Einen höchsten Principe erklärte er für eine Absurdität. Wenn der angebliche Eine Gott Alles wäre, wie und wo hätte außer ihm noch irgend Etwas Raum? Archelaus selber bestätige den Dualismus im Universum, wenn er ihn, den Manes, seinen Gegner nenne. Archelaus hält sich seinerseits daran, daß der Gegner sich in einen Freund umwandeln könne; es handle sich daher darum, ob jene zwei Grundnaturen convertibel oder inconvertibel seien. Manes antwortet, sie seien inconvertibel quoad contraria, convertibel quoad propria. Archelaus folgert aus der zugestandenen Convertibilität die Möglichkeit einer Verwandlung des Guten in Schlimmes; widrigenfalls müßte man die Convertibilität selber läugnen, könnte aber sodann Gutes und Böses nicht als absolute Gegensätze einander gegenüberstellen, weil beide die Inconvertibilität und Ungezeugtheit miteinander gemein hätten. Auch ist nicht einzusehen, wie der Mensch mitunter das Böse besiegen könne, wenn dieses etwas Ewiges und Ungewordenes ist. Umgekehrt muß man fragen, wie die verstand- und gefühllose Urbosheit dem mit Verstand und Gemüth begabten Menschen habe das Dasein verleihen können. Der manichäische Dualismus hebt in dem aus Leib und Seele bestehenden Menschen die Einheit der Person auf. Wenn der Satan der Urheber und Vater des Menschen ist, wie konnte uns Jesus auffordern (Matth. 6, 9), zu unserem Vater zu beten? Gäbe es zwei selbstständig nebeneinander bestehende Reiche des Guten und Bösen, so müßten sie durch eine dritte Macht voneinander geschieden sein, und diese stünde somit als die höhere über den beiden anderen. Manes sagt freilich, der gute Gott hätte das Firmament als Gränzscheide zwischen seinem Reiche und dem Reiche des Bösen gesetzt. Wenn aber der gute Gott einer solchen Schutzmauer zu bedürfen glaubte, so erscheint er als schwach und furchtsam. Er muß dem bösen Principe die Menschenseelen wenigstens zeitweilig preisgeben. Freilich sollen letztlich alle Lichtseelen wieder erlöst werden; warum aber müssen sie zeitweilig preisgegeben werden? Auch begreift man nicht, wie die Finsterniß etwas ihr ganz Entgegengesetztes sich aneignen könne; es müßte doch eine gewisse Homogeneität zwischen Seele und Finsterniß statt haben. Manes läßt die Herrschaft

des Lichtes unter den Menschen mit Jesu Erscheinen anbrechen; aber auch da nur unvollkommen, indem erst durch Manes, den verheißenen Paraklet, die Wahrheit vollkommen offenbar geworden sei. Also 200 Jahre und noch länger hätte Jesus gezögert, ehe er den Paraklet sendete! Wie kann man aber dann es uns Christen verargen, daß wir bisher nicht die rechte Erkenntniß hatten? Manes meint, daß die Juden ebenso gegenüber den Vorwürfen der Christen zu sprechen berechtiget wären; er will nämlich nicht zugeben, daß es auch im A. T. Gerechte vor dem Herrn gegeben habe, und daß es ganz schriftwidrig sei, das A. T. vom Satan abzuleiten. Die Stellen 2 Kor. 3, 7; 1 Kor. 15, 56; Joh. 8, 44 sagen nicht, daß das alttestamentliche Gesetz vom Bösen war, daß es als ein Fluch auf den Juden lag u. s. w., sondern daß es nachsichtslos das Unrecht strafte, weil es eben nur ein Gesetz der Gerechtigkeit, nicht der Gnade, war. Die angeblich so spät erfolgende Sendung des Paraklet verstößt gegen Joh. 16, 14 und Apstgsch. 9, 15. Wol aber passen auf Manes die Warnungen der Schrift Matth. 24, 4 ff.; 1 Tim. 4, 1 ff.; Kol. 1, 23; 2, 6. Die Stelle 1 Kor. 13, 9, auf welche Manes sich beruft, besagt nur, daß Christus allein den ewigen Vater schaut, und erst bei seiner Wiederkunft auch allen Anderen alle Geheimnisse und Tiefen des göttlichen Rathes offenbar werden. Daß Manes sich für Gott, Christus oder den Paraklet auszugeben wagt, ist eine frevelhafte Gotteslästerung, die kaum ein anderer Sectenstifter wagte.

Der Eindruck, den die Gegenreden des Bischofes Archelaus hervorbrachten, war so tiefgehend, daß Manes es für gerathen fand, sich eiligst zu entfernen. Archelaus beschwichtigte das über den frechen Gotteslästerer entrüstete Volk. Nach einiger Zeit erhielt er einen Brief aus einem entlegenen Orte von einem frommen, aber nicht gelehrten Priester Diodorus, der ihm mittheilte, wie Manes durch seine Ansprachen das Volk bethöre, und sich über verschiedene Puncte von Archelaus Belehrung erbat, um die Scheinargumente des Manes widerlegen zu können. Diese bezogen sich auf die vermeintlichen Widersprüche zwischen A. T. und N. T., und wurden in einer brieflichen Rückantwort von Archelaus gelöst. Der Bischof begnügte sich aber nicht damit, dem Diodorus Rath ertheilt zu haben, sondern verfügte sich selbst an den Ort, wo Diodor mit Manes disputirte. Manes war über Archelaus' unvermuthetes

Erscheinen nicht wenig betroffen. Er machte dießmal seine doketische Ansicht von der Menschheit Christi zum Gegenstande des Disputes; Archelaus entgegnete ihm mit Berufung auf Gal. 4, 4; 1 Kor. 5, 7; 6, 14. Wenn Christus nicht Mensch, nicht Sohn der Maria war, über wen ist dann der heilige Geist bei der Taufe im Jordan herabgekommen? Manes meint freilich, daß, wenn Christus wirklich Mensch gewesen, auch die Taube, unter deren Gestalt der heilige Geist erschien, eine wirkliche Taube gewesen sein müßte, und somit nicht der heilige Geist herabgekommen sein könnte. Die Unbeholfenheit dieser Einrede liegt auf der Hand; Jesus war als Mensch nicht ein bloßer Körper, und der heilige Geist wirkte ebenfalls nicht als Körper auf Jesum, sondern wirkte unter der angenommenen Gestalt geistig auf die Seele Jesu. Wie will Manes sich an der Körpergestalt der Taube stoßen, da er, gleichfalls mit einem Körper begabt, sich selber den Paraklet nennt!

Archelaus gab im Weiteren noch Aufschlüsse über den Ursprung der Lehre des Manes, die eigentlich schon zu Zeiten der Apostel entstanden sei und einen gewissen Scythianus zum Urheber habe [1]). Dieser habe sich durch sein Weib, eine ägyptische Sclavin, bewegen lassen, aus Scythien nach Ägypten zu wandern; dort habe er sich mit der Weisheit der Ägypter bekannt gemacht, und durch seinen Schüler Terebinthus vier Bücher abfassen lassen unter den Titeln: **Mysteria, Capitula, Evangelium, Thesaurus.** Terebinth begleitete seinen Meister Scythianus nach Asien zurück. Letzterer starb in Judäa, Terebinth aber floh nach Babylonien, wo er seinen Namen in den Namen Buddas [2]) umänderte, und sich für ein Wesen höherer

---

[1]) Außerdem wird am Schlusse der Acta noch eines anderen Vorläufers des Manes Erwähnung gethan: Fuit praedicator apud Persas etiam Basilides quidam antiquior, non longe post nostrorum tempora apostolorum, qui et ipse cum esset versutus, et vidisset quod eo tempore jam essent omnia praeoccupata, dualitatem istam voluit affirmare, quae etiam apud Scythianum erat. Dieser Basilides dürfte nun wol sicher der von Eusebius (H. E. IV, 7) erwähnte alexandrinische Gnostiker sein, wie auch aus inneren Gründen sich ergibt, da seine Lehren eine unläugbare Verwandtschaft mit zoroastrischen Lehren aufweisen. Vgl. hierüber Baur's christliche Gnosis (Tübingen, 1835), S. 212 ff.

[2]) Vielleicht ist Buddas oder Budda dasselbe, wie בְּטְמָא, die chaldäische Übersetzung des Wortes *Τερέβινθος*. Nach einer anderen Vermuthung würde

Art ausgab, das von einer Jungfrau geboren und mit Engelkost genährt worden sei. Da er bei den persischen Priestern auf Widerspruch stieß, und außer einer alten Frau keine Anhänger fand, so nahm er schließlich ein verzweiflungsvolles Ende; er bestieg den Söller des Hauses, in welchem er wohnte, und rief die bloß den sieben Auserwählten bekannten geheimnißvollen Namen aus, wurde aber von einem unsichtbaren Arm ergriffen und vom Dache auf die Erde herabgeschleudert. Seine Anhängerin begrub die zerschmetterte Leiche und nahm einen Knaben zu sich, welchen sie in der Lehre der vier Bücher unterrichtete; dieser Knabe wurde später Lehrer des Manes, der sich als Prophet und Heilskünstler versuchte — letzteres mit höchst unglücklichem Erfolge an einem Sohne des persischen Königs. Der König ließ ihn deßhalb in's Gefängniß werfen, aus welchem jedoch Manes wieder entkam und nach Babylonien floh. Von hier aus machte er verschiedene Versuche, Anhänger zu gewinnen, unter Anderem auch bei Marcellus.

Manes erschrack, als er den durch Turbo näher unterrichteten Bischof dieß Alles erzählen hörte, und floh abermals, wurde aber — wie in den Actis Disputationis noch anhangsweise beigefügt ist — in Babylonien ergriffen und dem persischen König ausgeliefert, der den unglücklichen Mann bei lebendigem Leibe schinden ließ. Die abgezogene Haut des Leichnams wurde ausgestopft und auf den Mauern der Stadt Djondischapur aufgehängt.

§. 160.

Alexander von Lykopolis läßt auf eine kurze und bündige Exposition der manichäischen Lehre eine Kritik derselben folgen, welche zunächst die Undenkbarkeit des manichäischen bösen Urprincipes darlegt. Als etwas Absolutes sollte es eigentlich unveränderlich sein, was indeß Manes kaum behaupten wollen wird; soll es aber die ungeordnete Bewegung der Dinge ausdrücken, so muß auch ein

bereits der Name Terebinth auf eine Berührung seines Trägers mit den Buddhisten hinweisen, soferne nämlich Terebinth eine Gräcisirung des dem Buddha beigelegten Prädicates Tere-Hintu (d. i. Herr der Hindu's) wäre. Über die Beziehungen des Manichäismus zum Buddhaismus vgl. F. v. Baur's Schrift über das manichäische Religionssystem (Tübingen, 1831) u. Neander's Kirchengeschichte.

Beweger vorhanden sein, und so werden aus dem Einen Princip zwei Principien. Auch ist es nicht denkbar, daß die Bewegung völlig ungeordnet sei, da sie doch gewiß unter irgend eine Art der Bewegungen gehören muß, wahrscheinlich unter jene der alterativen Bewegung, welche einen Anfang, eine Mitte und ein Ende, somit eine bestimmte Ordnung hat, welche in steter Wiederkehr sich wiederholen müßte. Weiter muß man fragen, wie die Materie (oder das böse Princip) dazu kam, ihren natürlichen Ort zu verlassen und in die himmlischen Gebiete sich einzudrängen? Konnte sie aus sich dazu kommen? Sie müßte gewaltsam, und zwar durch das gute Princip hiezu genöthiget worden sein. Die Materie soll aus eigenem Drange nach dem Lichte begehrt haben; wie kann sie, wenn sie böse ist, das Gute verlangen? Die partielle Lichtemission von Seite Gottes involvirt gewisse Grade des Guten; sowie umgekehrt die partielle Lichtaneignung der Materie gewisse graduelle Milderungen des Bösen, also auch das Vorhandensein von relativ Gutem im Bereiche der Materie involvirt, während doch in Manes' Sinne Gutes und Böses ohne mildernde Übergänge starr und unvermittelt sich gegenüberstehen soll. Überhaupt ist es widersinnig, das Natürliche als solches böse zu nennen; Leben und Bewegung in der Materie sind an sich etwas Gutes, und nur die Störung der rechten Ordnung bringt das Schlimme hervor. Gott soll eine göttliche Kraft in die Materie gesenkt haben; wo war diese Kraft früher? Wenn sie früher schon als etwas Besonderes existirte, so ist sie ein Drittes neben beiden Urprincipien; war sie früher nicht vorhanden, so ist sie eine Aussonderung des guten Gottes, dieser somit theilbar und körperlich. Werden die Manichäer dieß zugeben wollen? Dasselbe gilt von der weiteren Theilung der göttlichen Kraft in Sonne und Mond u. s. w. Von dem groben Verstoße über die Ursache des Mondlichtes mag Alexander kaum reden; nicht die in den Mond aufgenommenen Seelen, sondern die Strahlen der Sonne machen den Mond glänzen. In der Sonne soll das Bild der Materie sein, nach welchem der Mensch geformt worden. Wie kann die Sonne als etwas Göttliches das Bild des Satans (Materie) in sich hegen? Wie kann der Mensch Werk der Materie sein, welcher die Manichäer Sinn und Verstand absprechen? Nach einigen Bemerkungen über die manichäische Christologie und Ascese kommt Alexander auch noch auf das lichtlose Feuer zu sprechen, welches aus Sonne und Mond

ausgeschieden und aus dem Weltraum hinausgeworfen worden sei, und einst alles Materielle verzehren soll. Aber es ist ja selber vom Bösen, also materiell; soll also, wenn alles übrige Materielle zu Grunde geht, dennoch etwas Materielles übrig bleiben? Und was soll durch dieses Feuer verzehrt werden oder wie soll es selber verzehrt werden? Sollte man nicht meinen, daß es schon damals, als es vom Lichte ausgeschieden worden, eben dadurch auch schon zu Grunde gegangen sei, und daß ebenso die Welt ohne den Einfluß des Feuers durch Hinwegnahme aller Lichtpotenzen dem Untergange anheimfallen werde? Zudem würde jenes Feuer die Materie als etwas ihm Homogenes in sich aufgehen machen, nicht aber gänzlich vergehen machen oder selber darin vergehen können.

Serapion unterzieht in seiner Schrift gegen die Manichäer hauptsächlich die Anthropologie derselben seiner Kritik. Er findet es widersinnig, den Körper für etwas von Natur aus Böses zu halten. Das Böse als solches ist nichts Substanzielles; es gibt so wenig von Natur aus böse Leiber, als es von Natur aus böse Seelen gibt. Der menschliche Leib läßt sich an Mäßigkeit und Enthaltsamkeit gewöhnen, was nicht möglich wäre, wenn er in seinem Wesen verdorben wäre; die verderblichen Gelüste der sinnlichen Verdorbenheit kommen aus den Untugenden der Seele, die es in ihrer Macht hat, den sittlichen Geboten gehorsam zu sein oder nicht. Die Wunder, welche durch die Leiber und Gebeine der Heiligen gewirkt werden, sind ein aus der Schrift mit vielen Beispielen zu belegendes Argument gegen die manichäische Lehre von der Bösartigkeit des Materiellen. Wollte man das sittliche oder unsittliche Verhalten der Seele zum Leibe aus einer guten oder bösen Wesensbeschaffenheit der Seele erklären, so wäre auf die Thatsache hinzuweisen, wie ein und derselbe Mensch bei unveränderter Wesenheit aus einem bösen Menschen ein guter werden könne, und umgekehrt; aus Sündern sind Heilige geworden, selbst die Apostel waren sündige Menschen, als der Herr sie berief. Wären sie durch ihre Natur gut gewesen, so hätten sie nie sündigen können; wären sie von Natur böse gewesen, so hätten sie nie tugendhafte und heilige Menschen werden können. Die in der Wahlfreiheit begründete Änderungsfähigkeit des Menschen erklärt weit einfacher und natürlicher, was die Manichäer aus zwei Seelen im Menschen, einer guten und einer bösen, erklären wollen.

§. 161.

Das Werk des Titus von Bostra contra Manichaeos bestand aus vier Büchern, von welchen gegenwärtig nur drei vorhanden sind. Die ersten zwei Bücher enthalten eine philosophisch-dialektische Widerlegung der manichäischen Welt- und Gotteslehre; das dritte Buch vertheidiget den göttlichen Ursprung des A. T., das vierte Buch befaßte sich ohne Zweifel mit Aufdeckung und Zurückweisung der Verdrehungen und Mißdeutungen, welche die Manichäer an den Schriften des N. T. vornahmen.

Dem Manes — bemerkt Titus — ist es ergangen, wie Demjenigen, der, um dem Rauche zu entfliehen, sich in's Feuer stürzt [1]); um von Gott ja gewiß die Urheberschaft des Bösen völlig und in jeder Weise abzuwälzen, hat er das Böse als selbstständige Macht Gott gegenübergestellt. Dabei begegnet es ihm, daß er mehr oder weniger Alles, was außer Gott ist, als böse erklären muß. Er merkt nicht, daß er durch Gegenüberstellung seiner zwei Urprincipien den Begriff der Absolutheit selbst aufhebt, er nähme denn, seinen Behauptungen zuwider, ein Drittes an, aus welchem beide Principien hervorgegangen. Die Schranke, welche die Bereiche beider voneinander trennen soll, ist ein in jeder Beziehung undenkbares Ding; die mit der Locirung beider Bereiche verbundenen Raumesvorstellungen involviren eine Welt vor der Welt. Der Gedanke einer völligen Contrarietät der beiden Principien läßt sich nicht festhalten, weil beide wenigstens als Substanzen unter ein gemeinsames Genus fallen, überdieß auch Ungezeugtheit und Lebendigkeit miteinander gemein haben. Contrarietäten lassen sich nur an den Qualitäten der Substanzen aufweisen; Gott ist aber als absolut einfaches Wesen qualitätslos. Wollte man dem bösen Principe durchgängig das Gegentheil Dessen beilegen, was Gott zukommt, so erhielte man eine von der manichäischen Auffassung ganz verschiedene Ansicht vom bösen Urprincipe; Realität und Unvergänglichkeit müßten ihm

---

[1]) Er nennt ihn deßhalb öfter *Μανεὶς*, d. i. Rasender. Auch Cyrill von Jerusalem Catech. VI, ad Competentes (*πρὸς τοὺς φωτιζομένους*) hält die *μανία* für ein specifisches Prädicat der manichäischen Häresie, der verwerflichsten aus allen.

abgesprochen werden. Die Unordnung in der Welt beweist Nichts für das manichäische böse Urprincip, da sie den Absichten der göttlichen Vorsehung dienstbar ist. Das böse Princip soll dem guten Principe zu widerstreben angefangen haben. Seit wann, und warum nicht von Ewigkeit? Der Satan soll böse Geister oder Kräfte aus sich erzeugt haben. Sind diese als Mehrung seiner Bosheit anzusehen oder nicht? War der Urböse für sich allein nicht schon absolut böse? Diese bösen Kräfte bekriegten einander, das gute Princip aber beschwichtigte diesen brudermörderischen Kampf. Wie unklug! Warum ließ es dieselben nicht gegenseitig einander aufreiben? An die Gränze des Lichtreiches vordringend, wurden sie von der Schönheit des Lichtes überrascht und entbrannten in Begierde nach demselben. Dieses edle Verlangen ist doch wahrlich nicht böse, und widerspricht der vorausgegangenen Schilderung der gräulichen Unholde. Auch konnten sie, sollte man meinen, als Blinde das Licht nicht wahrnehmen. Ebenso unbegreiflich ist, daß sie von dem ihrer Natur durchaus widerstreitenden Lichte sich etwas anzueignen vermochten, daß Gott von seinem Wesen etwas an sie preisgab, und das Preisgegebene durch moralische Verderbtheit sich beflecken ließ. Und welche Mühe kostet es Gott, die vergewaltigten Lichtelemente wieder zu erlösen! Aber freilich erscheint Gott schon in seiner Nöthigung zur Weltschöpfung durch das Treiben der Bösen als schwach und unfrei.

Nachdem Titus in solcher Weise die Undenkbarkeiten der manichäischen Lehre dargelegt, entwickelt er im zweiten Buche die christlichen Lehren von Gott, Vorsehung, Willensfreiheit, um zu zeigen, wie und auf welche Weise das Dasein des Bösen zu erklären sei, und wie sich das christliche Denken mit den unläugbar vorhandenen Übeln des zeitlichen Menschendaseins zu versöhnen habe. Es gibt eine weise, gütige, heilige Vorsehung, deren Zwecken Alles dient; Krieg, Pest, Hungersnoth, Tod, und was sich sonst Schlimmes und Übles nennen läßt, ist in Gottes Hand ein Mittel zur Erziehung, Besserung, Läuterung, sittlichen Vervollkommnung der Menschen. Die ungleiche Vertheilung der zeitlichen Güter, das Glück der Gottlosen u. s. w. beweiset nur so viel, daß das wahre Glück einzig nur in der Tugend zu suchen sei, die allen darnach Begehrenden zugänglich ist, weil dem Menschen das Vermögen der freien Wahl zukommt. Daß der Mensch ebenso wol Böses als

Gutes wollen kann, und bald das Eine, bald das Andere will, beweiset nicht für den manichäischen Satz, daß der Mensch zwei Naturen, eine gute und eine böse, in sich fasse; man würde sonst auch sagen müssen, das Sehvermögen sei eine Mischung aus allen Farben, weil es bald diese, bald jene Farbe an den Gegenständen wahrnimmt. Nebenher beseitiget Titus ausführlich die mancherlei Anhaltspuncte, welche ein verdüstertes oder moroses Gemüth in so mancherlei Erscheinungen und Vorkommnissen des Naturdaseins zur Bestärkung im Glauben an die Richtigkeit der manichäischen Weltansicht finden könnte; das nächtlich Finstere, Grauenvolle, Schreckenerregende, scheinbar Regelwidrige, dem Leben und frohen Gedeihen Feindselige zeigt sich bei näherer Betrachtung als höchst nützlich und zweckmäßig, und paßt ganz wol in die Ordnung des Ganzen. Was sich nicht direct als der physischen Ordnung förderlich sollte nachweisen lassen können, hat doch ganz gewiß seinen unbestreitbaren moralischen Nutzen, und es ist nur am Menschen, denselben in die Wirklichkeit überzuführen und zu seinem sittlichen Verdienste zu machen.

§. 162.

Didymus von Alexandrien zeigt durch dialektische Gründe die Undenkbarkeit zweier conträrer, gleichewiger Urprincipien. Sie müßten wenigstens die Ungezeugtheit miteinander gemein haben; dann wäre aber diese das eigentliche Urprincip, und jene angeblichen Urprincipien nur untergeordnete Gegensatzglieder jenes höchsten Urbegriffes. Abgesehen hievon verträgt es die denknothwendige Beschaffenheit des Bösen nicht, als Urhaftes angesetzt zu werden. Das Böse ist nicht Substanz, sondern Gebrechen, welches einen substanziellen (guten) Träger haben muß; das Böse ist strafwürdig, und darum seiner Natur nach zum Untergange bestimmt, hat also kein unvergängliches, urhaftes Sein; es soll vom Guten überwunden werden, hat also kein unveränderliches, ewiges Sein u. s. w. Das Böse ist nicht Substanz und Natur; in den Worten: eramus natura filii irae (Eph. 2, 2) soll natura nur so viel als „wahrhaft", „wirklich" besagen. Wäre die menschliche Natur substanziell verderbt, so könnte sie das christliche Heil in sich nicht aufnehmen. Wären die Menschenleiber ihrer Natur nach böse, so wäre die Menschwerdung Gottes undenkbar. Wäre der Teufel von Ewigkeit her, so hätte ihn Gott

auch schon von Ewigkeit her strafen müssen, und es hätte keinen Sinn, mit Matth. 25, 41 von einem dem Teufel und seinen Anhängern bereiteten Feuer zu reden.

Ähnliche, mitunter fast gleichlautende Sätze finden sich in zwei kurzen Aufsätzen bei Gregor von Nyssa [1]) und Zacharias von Mitylene [2]).

§. 163.

Es ist bereits oben eine Reihe von Schriften aufgezählt worden, welche Augustinus nach seiner Rückkehr zur Kirche und zum christlichen Glauben gegen die Manichäer richtete. Ihre Abfassung fällt größtentheils in die Jahre 387 — 405, also in diejenige Epoche seines Lebens, welche unmittelbar auf seine Bekehrung folgte, und in welcher ihn die manichäischen Lehren, welchen er selbst früher gehuldiget hatte, noch lebhaft zu beschäftigen fortfuhren. Da wir uns in Vorführung der hieher bezüglichen Schriften Augustin's nicht an die chronologische Ordnung halten können, sondern dem sachlichen Zusammenhange zu folgen haben, so beginnen wir mit dem liber de utilitate credendi, worin der Standpunct, auf welchem Augustinus der manichäischen Irrlehre gegenüber fußen will, bezeichnet ist. Es ist der Standpunct des Glaubens, auf welchen er sich stellt, und nach seinem Wunsche auch sein Freund Honoratus sich stellen soll. Er fühlt sich abgestoßen durch den prahlenden Hochmuth der Manichäer, welche das vollkommene Wissen verheißen, und auf die Gläubigen der Kirche mit vornehmthuender Verachtung herabblicken. Offenbarung und Glaube hängen mit dem Wesen der Religion so enge zusammen, daß Derjenige, welcher die Religion will, auch die Nothwendigkeit und das Bedürfniß von Offenbarung und Glaube nicht läugnen wollen kann. Wohin sollte es auch führen, wenn man erst, nachdem man durch das Forschen der Vernunft die Religion gefunden zu haben glaubte, religiös zu sein anfangen wollte! Ohne vorausgehenden Glauben an die Wahrheit

---

[1]) Contra Manichaeos sermo, 10 syllogismis constans, quo probatur, malum corruptibile esse et creatum et non subsistens, ejusque patrem diabolum non increatum esse. In Gregor's Opp. Tom. III, p. 180.

[2]) Syntagma adv. Manichaeos. Abgedruckt in Canisii Lectt. antiq. (ed. Basnage), Tom. I, p. 425 ff.

würde Keiner sie zu verstehen trachten; ein Verständniß aber, welches den Glauben aufhören macht, muß nothwendig ein falsches Verständniß sein. Glaube und Autorität sind im Menschendasein nirgends zu missen; es gibt aber keine andere so imponirende Auctorität, als jene der alle Völker umfassenden katholischen Kirche [1]).

Die Wahrheit und Güte der Religion muß sich in den Sitten ihrer Bekenner erproben. Demgemäß liegt es nahe, die Sitten der Manichäer mit jenen der Bekenner des kirchlichen Glaubens zu vergleichen. Augustinus zieht in seiner Schrift De moribus Catholicorum et de moribus Manichaeorum eine Parallele zwischen dem Vollkommenheitsstreben, welches innerhalb der Kirche gepflegt wird, und dem Verhalten Derjenigen, welche unter den Manichäern vermöge ihrer vermeintlichen Heiligkeit Electi genannt werden. Die besonderen Verpflichtungen der Electi sind unter den drei Siegeln, den signaculis oris, manus und sinus zusammengefaßt. Augustinus meint, daß durch diese dreifache Beschränkung oder Verschließung des Sinnenmenschen durchaus nicht jede Unsitte ausgeschlossen sei; ihm erscheinen die angegebenen Beschränkungen zu örtlich und äußerlich gefaßt, und enthalten oder gestatten nebstdem des Verkehrten mehr als genug. Das signaculum oris faßt das Verbot der Lästerung und des Genusses von Fleisch und Wein in sich. Als ob nicht der manichäische Dualismus selbst eine ungeheure Gotteslästerung wäre! Die Enthaltsamkeit von Fleisch und Wein machen sich die Erwählten sehr bequem; so absurd als die Motivirung des Verbotes von Fleisch und Wein ist, ebenso raffinirt sind die Mittel, durch welche sie sich für die Beobachtung desselben entschädigen. Das signaculum manus verpflichtet den Erwählten, sich jeder Handlung zu enthalten, durch welche ein Lebendiges seines Lebens beraubt würde; er darf sonach kein Thier tödten, und kein Gewächs entwurzeln. Christus hat bloß die Menschentödtung verboten, nicht aber das Pflücken der Früchte oder Entwurzeln der Gewächse (vgl. Matth. 12, 1); die Pflanze empfindet Nichts, wenn sie zerstört wird, und hat keinen Gewinn von ihrem vegetabilischen Leben, da die

[1]) Nullis me video credidisse, nisi populorum atque gentium confirmatae opinioni ac famae admodum celeberrimae; hos autem populos ecclesiae catholicae mysteria usquequaque occupasse. O. c., n. 31.

Pflanzenseele keiner geistigen Thätigkeit fähig ist; die Thierseele aber steht bei den Manichäern im Range unter den Pflanzenseelen, so daß, wenn die Schonung dieser sich nicht als Pflicht erweisen läßt, umsoweniger von einer pflichtgemäßen Schonung des Thierlebens die Rede sein kann. Übrigens sind die Manichäer inconsequent genug, indem ihnen die Ausrottung schädlicher Pflanzen und lästigen Ungeziefers durchaus nicht für etwas Unerlaubtes gilt. Das signaculum sinus verbietet eigentlich nur die Menschenerzeugung, nicht aber die Geschlechtsvermischung; die Auserwählten der Manichäer bestätigen durch ihre ärgerliche Lebensführung, wie sie das signaculum sinus verstehen. Man vergleiche mit diesem sündigen und verkehrten Treiben die Sitten und Gewohnheiten der christlichen Asceten, den reichen Schatz von Tugenden, der in der katholischen Kirche zu treffen ist, und urtheile sodann, auf wessen Seite die wahre Frömmigkeit und Heiligkeit des Lebens zu suchen sei!

§. 164.

Diese Erörterungen verhalten sich gewissermaaßen nur als Einleitungen zu der umfassenden theologischen und philosophischen Widerlegung, welche Augustinus der manichäischen Lehre widmet. Da die theologische Widerlegung auf das Zeugniß der Schrift sich zu stützen hatte, so mußte eine principielle Auseinandersetzung Augustin's mit den Manichäern nothwendig auf die Frage führen, ob und wie weit die Manichäer die Schrift anerkennen, und in welchem Sinne sie dieselbe ausgelegt wissen wollen. Unter den heiligen Schriften kommen aber zuerst jene des N. T. in Betracht, weil sie die unmittelbaren Quellen und specifischen Zeugnisse der christlichen Wahrheit und des christlichen Glaubens sind. Der Manichäer Faustus erklärt nun in vorhinein, daß er die neutestamentlichen Schriften nicht vollständig und in allen ihren Theilen annehmen wolle. Er bekenne sich zum Evangelium, weil er die durch Christus den Menschen gebrachte Freudenbotschaft glaube; dieser Botschaft Christi habe aber der Verfasser des Matthäusevangeliums Etwas aus Eigenem beigefügt, ja vielmehr das ganze Evangelium in etwas Anderes umgewandelt, als es seiner Idee nach sein soll, nämlich in ein Stammbuch Jesu Christi. Durch diesen Tadel — erwidert Augu-

stinus [1]) — wird nicht bloß das Matthäusevangelium, sondern werden alle Apostel getroffen. Paulus bekennt als Inhalt seines Evangeliums den Glauben an Jesum, der aus dem Samen David's entsprossen und von den Todten wieder auferstanden ist (2 Tim. 2, 8); er erklärt, daß dieß sein und aller anderen Apostel Evangelium sei (1 Kor. 15, 11). Nicht die Schrift, sondern die mündliche Predigt der Apostel war das ursprüngliche Evangelium; die Apostel verkündeten aber nicht bloß Jesu Lehren, sondern redeten auch von der Person Christi, von der Herkunft, vom Leben und Wirken Christi u. s. w., faßten also den Begriff des Evangeliums nicht in jenem beschränkten Sinne, in welchen es Faustus eingränzt. Freilich hängt diese formelle Abweichung vom kirchlichen Begriffe des Evangeliums auch mit einem sachlichen Widerspruche gegen den Inhalt des Evangeliums zusammen. Ihnen ist Christus nicht der Sohn David's, sondern jenes fabelhaften Urmenschen, der vor der Erschaffung der Erde gegen das Reich des Satans kämpfte. Dieß geht aber schlechterdings nicht zusammen mit dem Ausspruche des Apostels Paulus 1 Kor. 15, 47, der erste Mensch sei terrenus de terra gewesen. Faustus kann nicht läugnen, daß in den vorhandenen Texten der paulinischen Briefe Dieß und Ähnliches zu lesen sei; er hat aber Ausflüchte zur Hand, und nimmt eigenmächtig an, daß die paulinischen Briefe an jenen Stellen, wo sie gegen ihn zeugen, interpolirt seien. Die Echtheit des Matthäusevangeliums bestreitet er aus den nichtigsten Gründen; Matthäus könne nicht der Verfasser desselben sein, weil bei Erzählung der Berufung des Matthäus zum Apostolate (Matth. 9, 9) von Matthäus als einer dritten Person die Rede sei. Als ob dieß nicht öfter in der Schrift vorkäme, daß der Schreibende oder Redende von sich als dritter Person spreche! [2]) Das Evangelium Matthäi müsse unecht sein, fährt Faustus fort, weil die Geschlechtstafel desselben mit jener bei Lukas, dessen Evangelium übrigens Faustus gleichfalls verwirft, nicht vereinbar sei. Diese Schwierigkeit läßt sich indeß sehr leicht beseitigen [3]); es bedarf nur der Erinnerung an die den Juden zum Gesetze gemachte Leviratsehe, um sich zu erklären, wie es komme, daß die Abstammung

[1]) Contra Faustum, Lib. II.
[2]) O. c., Lib. XVII.
[3]) O. c., Lib. III. Vergl. Retract. II, 7.

Joseph's, des Nährvaters Christi, bei Matthäus auf Salomo, bei Lukas auf Nathan zurückgeleitet wird. Indeß verfehlen solche Antworten ihren Zweck gegenüber einem Gegner, der augenscheinlich gar nicht mehr auf dem Boden des N. T. steht. Faustus verwirft nicht bloß die biblischen Geschlechtsregister Christi, sondern erklärt die ganze Vorgeschichte Christi bis zum Antritt des öffentlichen Lehramtes für unterschoben; er kann nicht zugeben, daß der Erlöser von einem Weibe geboren, nach jüdischer Art beschnitten, niedrig getauft, vom Teufel in der Wüste herumgeschleppt, und auf eine höchst elende Art versucht worden sei. Er will nur Dasjenige annehmen, was die Apostel, oder Christus selbst zur Ehre des Sohnes der Majestät gesagt haben. Er glaubt also der apostolischen Überlieferung, sie mag geschrieben sein oder nicht, nur insoweit, als sie mit den Lehren des Manes sich vereinbaren läßt. Diese widerspricht aber directest und bestimmtest den Lehren und Erzählungen des Evangeliums [1]; somit kann von einer Verständigung mit den Manichäern auf Grund des N. T. gar keine Rede sein. Was würde es z. B. helfen, die biblische Erzählung vom Sterne, der die Weisen nach Bethlehem leitete, gegen Faustus zu vertheidigen, der da meint, diese Erzählung habe einen astrologischen Beigeschmack, und ordne Christi Ge-

[1]) Quis Manichaeum Apostolis comparat, nisi quisquis se a Christo, qui misit Apostolos, separat? Aut duas naturas sibimet et ex propriis principiis adversas, quis unquam sapuit in verbis Christi, nisi qui non sapit verba Christi? Apostoli ergo tanquam discipuli veritatis, nativitatem Christi praedicant passionemque veracem: Manichaeus autem jactat se inducere in omnem veritatem, et vult inducere in talem Christum, in quo ipsius passionis praedicat falsitatem. Isti Christum in carne, quam de Abrahae suscepit semine, circumcisum: ille Deum in ipsa sua natura a tenebrarum gente concisum. Isti pro carne Christi infante sacrificium, quod tunc pie fiebat, oblatum: ille non carnis, sed ipsius divinae substantiae membrum, omnibus daemonibus immolandum, naturae adversae gentis illatum. Isti Christum exempli praebendi causa baptizatum in Jordane: ille Deum ipsum per se ipsum in tenebrarum contaminatione submersum, nec totum emersurum, sed quod ejus mundari non potuerit, aeterna damnatione puniendum. Isti carnem Christi a daemonum duce tentatam; ille partem Dei a daemonum gente possessam: et isti quidem illam tentatam, ut doceret resistere tentatori; ille illam possessam, ut patri non possit restitui, nec victori. O. c., Lib. XXXII, c. 22.

schick dem Einflusse eines Gestirnes unter? Ein nach Belehrung aufrichtig verlangender Gegner wird sich vielleicht überzeugen lassen, daß nach dem Eindruck der Erzählung auf ein unbefangenes Gemüth nicht Christus dem Sterne unterthan erscheint, sondern umgekehrt der Stern Christo diene, und ihm die Huldigung der Weisen zuführe. Ein der Verständigung unzugänglicher Manichäer hingegen kann nur durch ein argumentum ad hominem zurückgewiesen werden; man wird antworten, gerade nach manichäischer Auffassung unterliege Christus dem drückendsten Fatum, indem er ihr zufolge nicht bloß an alle Sterne, sondern an alles Irdische und Sinnliche gebunden ist, und statt Erlöser der Menschen zu sein, durch die Menschen erlöst werden muß [1]).

§. 165.

Unter den Einwendungen, welche Faustus gegen das kanonische Matthäusevangelium vorzubringen hat, findet sich auch diese, daß in demselben Christo die Rede unterlegt werde, er sei gekommen, das Gesetz nicht aufzuheben, sondern zu erfüllen. Dieser Vorwurf müßte consequenter Weise auch eine Beargwohnung oder Zurückweisung des Johannesevangeliums nach sich ziehen, da Joh. 5, 46 eine ähnliche Rede Christi zu lesen ist [2]). Eigentlich liegt dem Vorwurfe des Faustus der Gedanke zu Grunde, daß das Christenthum eine halbe, unentschiedene Stellung zum Judenthum einnehme, indem es theils auf dasselbe fuße, theils aber wieder dasselbe zurückweise. Er wäre seinerseits geneigt, den aus Matthäus citirten Ausspruch Christi als echt gelten zu lassen, nur sollte derselbe keine Billigung des A. T. in sich schließen. Denn darum handelt es sich für ihn zuletzt, die in den Religionsbüchern der Juden enthaltene monotheistische antidualistische Grundlage des christlichen Bekenntnisses bei Seite zu schaffen. Er meint, wenn der fragliche Ausspruch Christi echt sein soll, so müsse unter dem Gesetze, das Christus nicht aufheben wollte, das natürliche Gesetz verstanden werden, nach welchem die Gerechten der Urzeit vor Abraham, ein Seth und Henoch lebten. Mit Recht fragt Augustinus [3]), ob dieses Gesetz einer Erfüllung be-

---

[1]) O. c., Lib. IV.
[2]) O. c., Lib. XVII.
[3]) O. c., Lib. XIX.

durft habe, wie das alttestamentliche Gesetz, welches Ehescheidung, rächende Vergeltung des Unrechtes gestattete, und an der legalen Observanz sich genügen ließ? Mithin kann der beregte Ausspruch Christi, dessen Echtheit Faustus schließlich doch nicht abzuläugnen wagt, nur auf das alttestamentliche Gesetz bezogen werden. Da wirft aber Faustus sofort die Frage auf, warum die Christen sich nicht beschneiden lassen, die jüdischen Feste feiern u. s. w.? Sie bedürfen der Beschneidung nicht, weil Dasjenige, was durch die Beschneidung prophetisch angedeutet wurde, die exspoliatio carnalis generationis, an dem auferstandenen Christus sich erfüllt hat. Ebenso bedürfen wir nicht weiter des jüdischen Sabbats, weil Christus selber laut seinen eigenen Worten Matth. 11, 28 unser Sabbat geworden ist. Gleicher Weise ist die durch das Speiseverbot präfigurirte Reinigkeit und Heilighaltung von Leib und Seele in Christus vollkommenst erfüllt worden. Das Opfer Christi ist die thatsächliche Erfüllung des gesammten alttestamentlichen Gottesdienstes. Ähnliches ist von den jüdischen Festen zu sagen, deren vorbedeutender Charakter in den Mysterien des N. B. sich erfüllt hat. Faustus will nicht zugeben, daß das A. T. eine Beziehung auf Christus habe und Moses von Christus geschrieben habe; der Ausspruch Christi bei Joh. 5, 46 müsse unterschoben sein. Eine solche Willkür des Vermuthens würde letztlich die Glaubwürdigkeit der gesammten Schrift in Frage stellen; denn mit demselben Grunde, als Faustus Joh. 5, 46 für unecht erklärt, könnte man jedwede andere beliebige Stelle der Schrift für unterschoben ausgeben. Faustus behauptet, der angebliche Messianismus des A. T. lasse sich nicht auf eine überzeugende Art darthun, so daß auch der Ungläubige ihn anzuerkennen gezwungen wäre. Dieß kann man zugeben, wol aber muß man sich wundern, daß Faustus, der doch ein Christ sein will, Beweise solcher Art verlangt, wie sie ein ungläubiger Heide oder Jude fordert.

Wir übergehen die von Augustinus umständlich gegen Faustus auseinandergesetzten christologischen Beziehungen des A. T., und wenden uns einem anderen Werke zu, in welchem er die angeblichen Widersprüche zwischen A. T. und N. T. zu beseitigen sucht.

§. 166.

Dieses Werk ist Augustin's Schrift gegen den Manichäer Adimantus. Adimantus stellte eine Reihe von Aussprüchen des A. T. und N. T. einander gegenüber, um die vermeintliche Unvereinbarkeit der Lehren und Aussagen beider Testamente darzulegen. In 1 Mos. 1, 1 stehe geschrieben, daß Gott Himmel und Erde geschaffen habe; bei Joh. 1, 10 hingegen heiße es, durch Christus sei die Welt hervorgebracht worden. Aber sagt nicht auch Moses, daß Gott durch sein Wort die Dinge geschaffen habe? In 1 Mos. 2, 2 werde gesagt, daß Gott am siebenten Tage zu schaffen aufgehört habe; bei Joh. 5, 1 heiße es, daß der göttliche Vater immerfort wirke. Dieß wäre nur dann ein Widerspruch, wenn die schöpferische Thätigkeit Gottes seine einzige Thätigkeit wäre. In 1 Mos. 2, 18 sagt Gott, daß der Mensch Vater und Mutter verlasse, um seiner Gattin anzugehören; bei Matth. 19, 29 wird gefordert, nicht bloß Vater und Mutter, sondern auch Gattin, Kind und Geschwister zu verlassen, um Christo anzugehören. Damit ist jedoch nicht die von Gott ursprünglich eingesetzte Ehe aufgehoben, sondern nur jene eheliche und verwandtschaftliche Liebe getadelt, welche ein Hinderniß des Strebens nach christlicher Vollkommenheit ist. Ähnliches ist über die Zusammenstellung von 2 Mos. 20, 12 mit Matth. 8, 22 zu sagen. In 1 Mos. 4, 10 spricht Gott den Fluch über die Erde, und verdammt sie zur Unfruchtbarkeit, Alles müsse ihr durch saure Arbeit abgerungen werden; bei Matth. 6, 34 heißt es, daß man sich nicht kümmern soll, wovon man am folgenden Tage zu leben haben werde. Adimantus übersieht, daß der Fluch eine über Kain verhängte Strafe ausspricht, und nur so viel sagt, daß die Erde für Kain unfruchtbar sein werde. Im A. T. heiße es, der Mensch sei nach Gottes Ebenbild geschaffen; Christus hingegen sage (Joh. 8, 44), daß die Juden den Teufel zum Vater haben. Die Ähnlichkeit mit dem Teufel ist jedoch keine angeborne oder anerschaffene, sondern eine durch Nachahmung des Teufels erzeugte Ähnlichkeit, durch welche die Wesensähnlichkeit mit Gott nicht aufgehoben wird. In 2 Mos. 20, 5 heißt es, daß Gott die Sünden der Väter an den Nachkommen bis in's dritte und vierte Glied räche. Dieß weiß Adimantus nicht zu vereinen mit dem Ausspruche Christi Matth. 5, 45, daß Gott seine

Sonne über Gute und Böse aufgehen lasse. Verfährt etwa der Gebieter des manichäischen Lichtreiches gegen seine Widersacher milder, oder nimmt er Anstand, selbst seine eigenen Glieder zusammt dem Volke der Bösen zu züchtigen? Übrigens hat man unter der Bestrafung bis in's dritte und vierte Glied nicht vier Menschengenerationen, sondern die vier Epochen des jüdischen Volkes von Abraham bis David, von David bis zur babylonischen Gefangenschaft, von da bis zur Ankunft des Herrn, und von Christus bis an's Ende der Zeit zu verstehen. Die Vorschrift in 2 Mos. 21, 24: Auge um Auge, Zahn um Zahn, ist als Beschränkung des erbitterten Rachegefühles auf das Maaß der gerechten Vergeltung eine Vorbereitung zur Empfänglichkeit für das Matth. 5, 38 gegebene Gebot der langmüthigen Duldung von Kränkungen. Somit stehen sich auch in diesem Puncte A. T. und N. T. nicht unvereinbar gegenüber. Die Theophanieen des A. T. stehen nicht im Widerspruche mit Joh. 1, 18, weil sie in der That nur durch die Wirksamkeit des Sohnes oder Wortes Gottes vermittelt waren. Daß Gott in der Stiftshütte wohnen will, soll nach Adimantus gegen Matth. 5, 34. 35 verstoßen. Aber steht bei Jesai. 66, 1. 2 nicht etwas Ähnliches wie in Matth. 5, 34? Und nennt nicht andererseits auch Christus das Bethaus, aus dem er Käufer und Verkäufer austrieb, das Haus seines Vaters? In 5 Mos. 12, 23 wird der Genuß des Blutes verboten, weil das Blut die Seele des Fleisches sei; bei Matth. 10, 28 hingegen wird die Seele als etwas Unzerstörbares hingestellt. Möchten die Manichäer, welche des mosaischen Verbotes spotten, sich erinnern, welche Schmach sie den Seelen aufnöthigen, die nach manichäischer Lehre in alle Thierleiber verwiesen werden können? Die Rüge des in 5 Mos. 4, 23 enthaltenen Verbotes geschnitzter Bilder ist einfach eine Schmeichelei gegen den Paganismus. Darin wird wol auch der Anstoß an dem alttestamentlichen Gebote, bestimmte abgöttische Völker auszurotten (2 Mos. 23, 22), gegründet sein. Die Erlaubniß, Fleisch nach Gefallen zu genießen, nur nicht mit dem Blute (5 Mos. 12, 15), soll im Widerspruche stehen mit Luk. 21, 34; Röm. 14, 21 und 1 Kor. 10, 21. Dieser Widerspruch hätte dann statt, wenn in 5 Mos. 12, 15 die Erlaubniß zur Unmäßigkeit und rohen Gaumenlust ertheilt wäre. Das manichäische Fleischverbot hingegen ist mit Röm. 14, 1 ff. schlechthin nicht zu vereinbaren. Gegen die alttestamentlichen Speiseverbote 3 Mos. 11

ruft Adimantus das Wort Christi Mark. 7, 15 auf. Dieses zeugt aber eben nur gegen das manichäische Verbot von Fleisch und Wein. Daß das alttestamentliche Gesetz Jenen, die es treu bewahren, irdische Glückseligkeit verheißt, während das neutestamentliche Gesetz auf den himmlischen Lohn verweist und den Gerechten zeitliche Verfolgung in Aussicht stellt, ist wol richtig, aber auch der successiv sich entwickelnden Heilsökonomie Gottes angemessen, der sein Volk erst für den höheren Geistdienst des Evangeliums vorbereiten mußte. Indeß bietet das A. T. der Stellen genug, in welchen jene höhere, im Besitze Gottes sich genügende Frömmigkeit des Herzens ihren Ausdruck findet. Den so häufig wiederkehrenden Hindeutungen auf die grausame Strenge des alttestamentlichen Gottes hält Augustinus beständig die neutestamentliche Lehre von der ewigen Verwerfung der Gottlosen entgegen [1]).

§. 167.

In der Schrift De Genesi contra Manichaeos kommt Augustinus auf die Ur- und Grundschrift des jüdischen Monotheismus, auf die mosaische Schöpfungsgeschichte und Urgeschichte des Menschen zurück, um sie gegen die manichäischen Anfechtungen und Bemängelungen zu vertheidigen. In 1 Mos. 1. 1 heißt es: In principio creavit Deus coelum et terram. Die manichäischen Gegner fanden den Ausdruck: in principio, anstößig; sie fragten, was für ein Anfang gemeint sei, und was Gott vor dem Anfange gethan habe. Augustinus antwortet, daß principium keine Zeitbestimmung ausdrücke, sondern Christum, das ewige Wort des Vaters bezeichne, durch welches Alles geschaffen worden sei. Aus 1 Mos. 1, 2: Tenebrae erant super faciem abyssi wollen die Manichäer herauslesen, daß Gott im Finsteren gewesen sei, ehe er das Licht schuf; als ob er nicht selbst das freilich nur geistig wahrnehmbare Urlicht wäre. Spiritus Dei ferebatur super aquam. Diesen Worten zufolge soll es den Anschein haben, als ob der Geist vom Wasser eingegränzt gewesen wäre. Das klingt gerade so, als wenn Jemand sagte, die Sonne sei von jenen Räumen eingeschlossen, in welche sie

[1]) So namentlich auch in der Schrift Contra adversarium legis et prophetarum.

ihr Licht sende. Vidit Deus lucem quia bona est; also habe — so scheint es den Manichäern — Gott das Licht früher nicht gekannt. Diese Bemerkung kann nur von Jenen kommen, welche rücksichtlich des vorhin erwähnten Wassers fragen, woher es gekommen sei. Wenn Gott nicht Wasser und Licht geschaffen, so wäre es allenfalls noch denkbar, daß ihn das plötzliche Vorhandensein des Lichtelementes überrasche. Aus 1 Mos. 1, 5 folgt nicht, daß Moses den Tag mit dem Abend beginnen lassen wolle, sondern, daß er die Tage von Morgen zu Morgen zählen wolle. Die Manichäer können nicht begreifen, wie, wenn Alles anfangs des Wassers voll war, dieses in Einen Ort sich sammeln konnte. Die Sache erklärt sich einfach; das in V. 2 genannte Wasser, über welchem der Geist Gottes schwebte, ist kein besonderes Element, sondern die allgemeine Materie; das in V. 9 erwähnte Wasser ist das aus der materia communis gebildete Wasser. Am allermeisten stoßen sich die Manichäer an 1 Mos. 1, 26, wo gesagt wird, daß der Mensch nach Gottes Bilde geschaffen sei. Wenn sie dieß für einen alttestamentlichen Anthropomorphismus ausgeben, so ist zu erinnern, daß Gott auch im N. T. figürlich Augen, Ohren, Arme, Füße u. s. w. beigelegt werden. Es liegt auf der Hand, daß an der betreffenden Stelle nicht eine leibliche, sondern eine geistige Ähnlichkeit des Menschen mit Gott gemeint sein wolle, die allerdings auch in der leiblichen Bildung des Menschen sich abprägt. Nebstdem ist auch das Königthum des Menschen über die irdische Natur gemeint. Daß der Mensch gegenwärtig vielfach von der Natur abhängig ist, ist Folge der Sünde; gleichwol ist er noch gegenwärtig im Stande, fast alle Thiere zu überwältigen, oder jedenfalls zu verhindern, daß er von irgend einem derselben bezwungen werde. Man kann die Herrschaft über die Thiere auch im geistlichen Sinne auslegen, und darunter das Vermögen, die einigermaaßen thierähnlichen Leidenschaften des Gemüthes zu bemeistern, verstehen.

Eben nach dem geistlichen Verstande und geheimen Sinne der Schrift sollten die Manichäer forschen, wenn sie den Inhalt der Schrift auf eine Gottes würdige Art beurtheilen wollen. Diese Einsicht ist nun freilich ein Geschenk Gottes, und kann ohne Gebet nicht erlangt werden. Erlangt sie der Mensch, so geht ihm im Genusse geistlicher Freuden ein Paradies auf, jenem ähnlich, in welches der erste Mensch von Gott gesetzt worden war. Eben die

paradiesische Urgeschichte des Menschen enthält, geistlich ausgelegt, die treffendste, wahrste und ausdrucksvollste Schilderung des inneren geistlichen Lebens, seiner Zustände, Aufgaben, Verrichtungen, Seligkeiten, aber auch seiner Gefahren und Kämpfe. Augustinus unterläßt nicht, dieß im Einzelnen durchzuführen, wobei ihn die geistliche Deutung der Schlange auf die Häresie und schließlich auf die Manichäer führt. Bei dieser Gelegenheit stellt er in einem kurzen Überblicke die manichäische und christliche Kosmologie einander gegenüber. Damit werden wir aber zu jenen Schriften Augustin's hinübergeführt, welche eine directe Bekämpfung und Widerlegung der manichäischen Lehren, namentlich der manichäischen Kosmologie und Anthropologie enthalten, während in den bisher besprochenen Schriften ein vorherrschend apologetisches Verfahren zu beobachten gewesen ist.

§. 168.

Er will indeß diese Polemik — wie er im Eingang seiner Schrift Contra epistolam Manichaei, quam vocant, fundamenti erklärt — in der schonendsten und mildesten Weise geführt sehen, eingedenk dessen, daß er selbst nur unter vielen und schweren Mühen sich den Netzen der manichäischen Irrlehre entwunden. Dieß hindert ihn indeß nicht, sich gegen die Zumuthungen der epistola fundamenti auf das Entschiedenste zu äußern. Manes nennt sich in jenem Briefe, der gewissermaaßen das Testament seiner Kirche sein soll, einen Apostel Jesu Christi. Warum nicht den Apostel des Paraklets? Denn doch nur als solcher könnte er fordern, daß man ihm mit Beiseitesetzung der Apostel Christi, die nicht dasselbe, wie Manes, gelehrt haben, glaube. Wie kann jedoch Derjenige Glauben fordern und erwarten, der keine Kirche der Gläubigen, sondern eine Schule der Wissenden stiften wollte! Denn ihrer Wissenschaft, nicht ihres Glaubens, rühmen sich die Manichäer, und sehen mit mitleidiger Geringschätzung auf die Einfalt der Gläubigen der katholischen Kirche herab. Um dem Manes zu glauben, müßte man dem Glauben an das Evangelium entsagen; und doch könnte Manes nur bei Solchen, die bereits an das Evangelium glauben, Zustimmung finden wollen, da er seine Sendung aus dem Evangelium ableiten will. Die Wahrheit und Glaubhaftigkeit des Evangeliums ist aber durch die Kirche verbürgt, welcher Manes die Gläu-

digen abwendig machen will. Augustinus möchte nicht einmal dem Evangelium glauben, wenn nicht die Kirche dem Evangelium Zeugniß gäbe; um wie viel weniger dem Manes, dessen Lehre weder mit dem Evangelium, noch mit dem Bekenntnisse der Kirche zusammenstimmt. Oder wollte Manes es wagen, seine Lehre mit jener der Kirche und des Evangeliums zu messen? Trotz des feierlichen Tones, in welchem er sie in seinem Stiftungsbriefe vorträgt, erweist sie sich für Denjenigen, der Höheres erkennen und tiefer gehen gelernt hat, als die phantastische Ausgeburt eines Denkens, welches nirgends über den Bereich der sinnlichen Imagination hinausreicht, so daß die vielgetadelte einfältige Denkart der Anthropomorphiten noch immerhin größeren Anspruch auf Achtung hat, als die durch und durch naturalistische, und dabei abenteuerlich aufgestutzte Lehre des Manes.

Manes gibt vor, zwei Urprincipien aufzustellen. Sieht man näher zu, so findet man, daß er eigentlich drei oder gar vier ursprüngliche Substanzen annehme. Denn auf der Seite des Guten stehen Gott, das Reich Gottes und die terra lucis. Sollen diese drei von einander verschieden sein, so können sie nicht eine und dieselbe Substanz sein. Ist die terra lucis nicht etwas Ursprüngliches neben Gott Vorhandenes, so muß sie aus Gott oder aus Nichts gezeugt sein. Im ersteren Falle ist sie gleicher Natur mit Gott, und kann nicht als etwas von Gott Verschiedenes ausgegeben werden. In letzterem Falle mögen die Manichäer so consequent sein und zugeben, daß nicht bloß die terra lucis, sondern alles Andere außer Gott durch Gott geschaffen sei. Das Sträuben dawider stützt sich auf eine übertreibende Schilderung des Üblen, Schlimmen und Häßlichen in der irdischen Welt. In Allem, was ist, ist Gutes wahrzunehmen, und das Schlimme, was in der irdischen Welt sich findet, ist nur unter Voraussetzung des Guten, an dem es ist oder dessen Gegentheil es ist, denkbar. Würde man über Krankheit, Pest, Hunger, Krieg u. s. w. klagen, wenn man die Güter der Gesundheit, des Wohlseins, der Sättigung, des Friedens nicht kennte und als das Ordnungsgemäße ansähe? Das angebliche absolute Übel, die manichäische Finsterniß, deren Ausgeburt die vier Elemente sein sollen, ist eine bloße Privation, d. h. gar Nichts, kann daher auch Nichts hervorgebracht haben.

§. 169.

Wenn man übrigens wissen will, woher das Übel sei — fährt Augustinus in einer weiteren Schrift De natura boni contra Manichaeos fort — so muß man zuerst untersuchen, was das Übel sei. Das malum bedeutet allezeit ein Verderbniß oder eine Zerrüttung; Dasjenige, was verderbt oder zerrüttet wird, ist immer entweder der modus, oder die species, oder der ordo naturalis einer Sache. Was an einer solchen Verderbtheit nicht leidet, ist gut zu nennen. Würde durch das Üble modus, ordo und species ganz hinweggenommen, so bliebe von der Natur des verdorbenen Dinges gar Nichts übrig; daraus folgt, daß an allem Verderbten immer auch etwas Gutes vorhanden sein muß. Das in keiner Weise Verderbliche ist das höchst Gute, das summum bonum oder Gott. Daß von diesem höchst Guten alles übrige Gute herzuleiten sei, wird von den Manichäern selbst zugestanden. In diesem abgeleiteten Guten ist aber ein Unterschied von Mehr und Weniger wahrzunehmen; und das weniger Gute erscheint im Vergleiche mit dem Besseren als übel, schlimm, häßlich u. s. w., dessen Grade nach dem Maaße der Carenz des Guten bestimmt werden. Alle Privationen der geschaffenen Naturen sind aber von Gott so vertheilt und geordnet, daß sie zur Harmonie des Weltganzen mitwirken. Auch die Materie kann, selbst wenn sie aller Formen beraubt gedacht wird, nicht als etwas Schlimmes, Böses oder Übles bezeichnet werden; es gehört zu ihrem Wesen, sich formen zu lassen, und dieß ist etwas Gutes, und demzufolge sie selber etwas Gutes, welches als solches nur von Gott geschaffen sein kann. In allem Schlimmen ist immer auch noch etwas Gutes, und das Erstere nur unter Voraussetzung des Letzteren denkbar. Der Schmerz gibt dem Vorhandengewesensein eines Gutes Zeugniß, sogar die Freude am Bösen und Schlimmen, die ein verhältnißmäßig weit größeres Übel ist, als der Schmerz, entspringt aus der Befriedigung durch Güter niederer Art. Selbst die Sprache drückt durch das Wort modicus aus, daß auch noch in unbedeutendsten und mindestwerthen Dingen ein modus vorhanden sei. Die Sünde ist nicht, wie die Manichäer meinen, das Begehren nach einer bösen Natur oder Realität, sondern das Begehren eines Guten von niederem Range mit Beiseite-

setzung eines Gutes von edlem Range. Die durch diesen Abfall vom Besseren verursachte Störung der rechten Ordnung wird durch die Strafe beseitiget, welche den Sündigenden in das rechte Verhältniß zu der durch ihn gestörten Ordnung setzt und so die Wohlordnung wieder herstellt. Das Gesagte mag auch hinreichen, die durch die Manichäer gründlich verkehrte Ansicht über Gutes und Böses zurechtzusetzen. Denn als eine gänzliche Verkehrtheit des Denkens muß man es bezeichnen, wenn sie dem Reiche der Finsterniß oder des summum malum eine ganze Masse von Gutem beilegen [1]), in das Reich des Guten aber, oder in das Reich Gottes und Christi eine ebenso große Masse von Bösem verlegen, welche im Zusammenhange ihres Systems als ein Gebrechen der göttlichen Natur angesehen werden muß [2]). Und zwar erscheinen derlei Gebrechen bereits vor der Mischung von Licht und Finsterniß und der dadurch verursachten Trübung und Befleckung des Guten; ein solches Gebrechen und Übel ist die dem guten Principe von Ewigkeit her drohende Gegnerschaft des bösen Principes, zusammt der Nothwendigkeit, mit demselben sich in einen Kampf einzulassen; auch begreift man nicht, wie Gott sich dazu entschließen konnte, einen Theil seiner Lichtnatur aus sich zu entlassen, um denselben den

[1]) Ita insaniunt, ut non videant, et in eo quod dicunt naturam summi mali, ponere se tanta bona ubi ponunt vitam, potentiam, salutem, memoriam, intellectum, temperiem, virtutem, copiam, sensum, lumen, suavitatem, mensuras, numeros, pacem, modum, speciem, ordinem. O. c., c. 41.

[2]) Dei autem naturam, si non mortuam dicunt, quid secundum eorum vanitatem suscitat Christus? Si non dicunt aegram, quid curat? Si non dicunt oblitam, quid commemorat? Si non dicunt insipientem, quid docet? Si non dicunt perturbatam, quid redintegrat? Si non victa et capta est, quid liberat? Si non eget, cui subvenit? Si non amisit sensum, quid vegetat? Si non est, excoecata, quid illuminat? Si non est in dolore, quid recreat? Si non est iniqua, quid per praecepta corrigit? Si non est dedecorata, quid mundat? Si non est in bello, cui promittit pacem? Si non est immoderata, cui modum legis imponit? Si non est deformis, quid reformat? Si non est perversa, quid emendat? Omnia enim haec a Christo non illi rei praestari dicunt, quae facta est a Deo, et arbitrio proprio peccando depravata, sed ipsi naturae, ipsi substantiae Dei, quae hoc est quod Deus. Ibid.

schnödesten Vergewaltigungen durch die Mächte der Finsterniß preiszugeben. Wußte Gott im Voraus darum, oder nicht? Und was soll man von anderen schlimmsten Dingen sagen, welche die Manichäer den von Gott ausgesendeten Lichtkräften aufbürden! Diese sollen sich in schöne Jünglinge verwandeln, um den weiblichen Kräften des Reiches der Finsterniß die gefangenen Lichttheilchen abzulocken; das Gleiche suchen sie, in schöne Jungfrauen verwandelt, an den männlichen Kräften des Reiches der Finsterniß zu bewirken. Die Auserwählten assimiliren sich die gefangenen Lichttheilchen durch die zu sich genommene Nahrung; darf man sich wundern, daß Einige durch diesen Zweck auch die Mischung des eucharistischen Mahles mit menschlichem Zeugungssamen für gerechtfertiget halten?

§. 170.

An den letzterwähnten Vorwurf, die Passibilität des manichäischen guten Principes betreffend, knüpft Augustinus an, um in anderen Schriften, zunächst in der Disputatio contra Fortunium Manichaeum die Frage über das Böse weiter zu entwickeln. Wird die Seele, ja Gott selbst durch die Mächte der Finsterniß in unabweisliche Nothstände versetzt, so hört das Böse, wozu die Seele durch die drängende und niederhaltende Macht der Materie genöthiget wird, auf, im sittlichen Sinne böse zu sein; es ist für die Seele ein unverschuldetes Geschick, dessen Ursache sie gerechter Weise auf Gott zurückwälzt, der sie den finsteren Mächten preisgegeben. Das sittlich Böse ist nur unter Voraussetzung eines freien Willens des böse Handelnden imputirbar; daher ist der Ursprung des Bösen lediglich im Wahlvermögen der geistigen oder geistbegabten Naturen zu suchen, und die sonstigen Übel sind als unmittelbare oder mittelbare Straffolgen des Mißbrauches der Willensfreiheit anzusehen. Der Anerkennung der Willensfreiheit suchen sich nun freilich die Manichäer dadurch zu entziehen, daß sie dem Menschen zwei Seelen, eine gute und eine böse beilegen, um aus der einen das sittlich Gute, aus der anderen das sittlich Böse zu erklären. Diese Auskunft widerspricht jedoch — wie Augustinus in seinem liber de duabus animabus darlegt — zunächst schon dem unbefangenen Bewußtsein des Menschen, der da weiß, daß es sein freier Wille ist, der sich bald diesem, bald jenem Objecte zuwendet. Auch hätte die

Zumuthung, eine böse Handlung zu bereuen, keinen Sinn, wenn der Mensch zwei Seelen hätte. Welche aus beiden sollte bereuen, die gute oder die böse? Die gute nicht, weil nicht sie es war, welche böse gehandelt; die böse nicht, da sie nur ihrer Natur gemäß gehandelt hat. Daß sich der eine und selbe Wille bald zum Guten, bald zum Bösen entschließt, erklärt sich aus der Wandelbarkeit desselben, die in seiner Geschöpflichkeit gegründet ist. Die Geschöpflichkeit erklärt im Besonderen — bemerkt Augustinus gegen den Manichäer Secundinus —, wie der Mensch mit Beiseitesetzung des Guten das Böse wollen kann. Weil er nämlich aus Nichts geschaffen ist, so kann er auch dem Nichts zustreben wollen; er verliert sich thatsächlich in diese Tendenz zum Nichtigen, sobald er, vom unwandelbaren Gute sich abwendend, dem Begehren nach den wandelbaren Dingen sich hingibt. Der Manichäer, der die Seele für etwas Göttliches und für einen Theil von Gott ausgibt, wird nimmer erklären, wie die an sich reine Lichtseele unter die Herrschaft der bösen Begierlichkeit gerathen könne; die Seele an sich incommutabel nennen und dennoch ihre Befleckbarkeit zugeben, wäre gerade so, als ob man z. B. sagte, der Körper des Helden Ajax sei unverwundbar, so lange kein Pfeil in sein Fleisch eindringt.

§. 171.

Der manichäischen Auffassung des Materiellen und Sinnlichen steht als anderes Extrem die pelagianische Anschauung gegenüber, deren Vertreter nicht Anstand nahmen, den heiligen Augustinus selber des Manichäismus zu zeihen. Den Anlaß hiezu nahmen sie von der augustinischen Lehre über die sündhafte Begierlichkeit der verdorbenen Menschennatur. Die Pelagianer läugneten die Verderbtheit der Menschennatur und erklärten Dasjenige, worin nach Augustinus dem Menschen die Sündlichkeit der verdorbenen Natur fühlbar wird, für etwas Natürliches und Gutes. Im Zusammenhange damit legten sie den Nachkommen Adam's den vollkommenen, ungeschwächten und unbeirrten Besitz des freien Wahlvermögens bei, erklärten ihn für vermögend, aus sich alle Gerechtigkeit zu erfüllen, und glaubten, daß der Ungetaufte, wenn er ohne Sünde sterbe, wie dieß ganz gewiß bei den noch nicht zum Gebrauche ihrer Vernunft gelangten Kindern der Fall sei, ebenso gut selig würde,

wie die Getauften. Damit langen aber die Pelagianer — bemerkt Augustinus [1]) — bei Consequenzen an, welche vollkommen den Grundanschauungen der manichäischen Lehre begegnen. Denn sowol Manichäer als Pelagianer thun der Gnade Christi Eintrag, entwerthen die christliche Taufe und die menschgewordene Natur Christi. Der Manichäer kennt keine Wirksamkeit der Gnade, weil er das Gute durch die den Menschen eingesenkten Entsonderungen oder Theile der göttlichen Lichtnatur gewirkt werden läßt; der Pelagianer hält die Gnade für überflüssig, weil er den Willen des Menschen für vollkommen zureichend hält. Die Manichäer verwerfen die Taufe, weil sie das Taufwasser als sinnliches Element für überflüssig und unnütz zur Heiligung halten; die Pelagianer hingegen läugnen, daß im Kinde irgend Etwas vorhanden sei, was der Reinigung und Erneuerung durch die Taufe bedürfe. Die Manichäer wollen keine Fleischwerdung des göttlichen Wortes zugeben, weil sie die Sinnennatur des Menschen für etwas an sich Böses halten; die Pelagianer denken von der Menschheit Christi so gering, daß sie den natürlichen Menschen auf gleiche Stufe mit derselben stellen. Das Gesagte beweist — fährt Augustinus fort — daß auch Extreme sich berühren können; denn an sich sind Manichäismus und Pelagianismus äußerste Gegensätze, zwischen welchen die katholische Wahrheit als die richtige Mitte liegt. Die Manichäer erklären die sündhafte Begierlichkeit für etwas der Menschennatur Wesentliches, die Pelagianer läugnen sie völlig. Die katholische Lehre thut weder das Eine noch das Andere, sondern erklärt sie, indem sie das Vorhandensein derselben anerkennt, für etwas an der menschlichen Natur nur zufälliger Weise Vorkommendes. Die Manichäer halten es für möglich, daß eine aus Gottes Substanz emanirte Seele durch das sündliche Fleisch des Leibes, welchem sie eingesenkt ist, befleckt werden könne. Die Pelagianer halten die Seele zwar für etwas Creatürliches, meinen aber zugleich, sie vermöge sich in dem gegenwärtigen, durch Adam's Schuld causirten Zustande der Menschennatur von jeder Sünde frei zu erhalten. Die katholische Lehre verwirft sowol die angeblich göttliche Herkunft der Seele als auch die angebliche Möglichkeit eines sündelosen Verhaltens im gegenwärtigen Zustande der Menschennatur. Einzig die

[1]) Contra duas epistolas Pelagianorum, Lib. II, n. 2—4; vgl. auch III, n. 25; IV, n. 3—6.

katholische Lehre gibt Gott wahrhaft und vollkommen die Ehre, indem sie gegen die Manichäer die Erschaffung aller Naturen durch Gott, gegen die Pelagianer das Heil der Menschenseelen aus Gott vertritt.

Der durchgreifende Unterschied zwischen der manichäischen und augustinischen Denkart besteht darin, daß, während die Manichäer zwischen guten und bösen Substanzen unterscheiden, Augustinus keine böse Substanz kennt, indem alles Seiende und Wesende als solches gut ist. Allerdings gibt es im Bereiche des Seienden große Unterschiede der Güte; aber auch die niedersten Seinsgrade enthalten Gutes, und zwar so viel Güte, als sie Sein enthalten, dessen Abwesenheit gewissermaaßen als ein Raub an der Vollkommenheit des Weltganzen anzusehen wäre, weil nicht alle Arten des Guten erschöpft wären, und die Andacht des Beschauers der Werke Gottes nicht auf so vielen Stufen des Lobes zum Schöpfer sich erheben könnte [1]). Nicht bloß die geistige, sondern auch die sichtbare und stoffliche Creatur ist schön und gut, und nicht bloß der sichtbare Himmel, sondern auch die Erde mit ihren mannigfaltigen Hervorbringungen und Beschaffenheiten enthält Gutes vom niedersten Grade angefangen bis zu einem höchsten, über welchen hinaus in den über das Erdelement erhabenen Elementen wieder ein stufenweises Fortschreiten zu Vollkommenheiten höherer Art beginnt, bis zum sichtbaren Sternenhimmel hinan. Indeß steht die reinste und hellste stoffliche Lichtcreatur an Dignität unter der niedersten geistigen Creatur, und diese geht ihres Vorranges selbst durch die Sünde nicht verlustig, weil durch die Sünde die gottgeschaffene Essenz des geistigen Wesens nicht corrumpirt werden kann [2]). Man darf nämlich die natürliche

---

[1]) De libero arbitrio III, n. 13.

[2]) Sicut melior est vel aberrans equus, quam lapis propterea non aberrans, quia proprio motu et sensu caret: ita est excellentior creatura, quae libera voluntate peccat, quam quae propterea non peccat, quia non habet liberam voluntatem. Et sicut laudarem vinum in suo genere bonum, de quo vino inebriatum hominem vituperarem, et tamen eundem hominem jam vituperatum et adhuc ebrium, laudato illi vino, de quo ebrius factus est, anteponerem: ita corporalis creatura in suo gradu jure laudanda est, cum illi vituperandi sint, qui ejus immoderato usu a veritatis perceptione avertuntur: quamvis iidem rursus jam perversi, et quodam modo temulenti, eidem creaturae in ordine suo

Ordnung nicht mit der moralischen confundiren. Indeß dient auch in letzterer das Böse nur dazu, die Schönheit des Guten zu erhöhen [1]), und die Offenbarungen der göttlichen Vollkommenheit, Macht und Weisheit, Güte und Gerechtigkeit in jeder Weise zu veranlassen, so daß es, an sich wesenlos und nichtig und deßhalb das gottgesetzte wesenhafte Gute und die gottgedachte Ordnung desselben nirgends beeinträchtigend [2]), zuletzt und zuhöchst nur zur Mehrung der gött-

laudabili, cujus aviditate evanuerunt, non jam merito vitiorum, sed adhuc naturae dignitate praeferuntur. Lib. arb. III, n. 15.

[1]) Auf den Einwurf, daß, wenn die Leiden der Bösen die Schönheit der Welt vervollständigen, die Sünden der Bösen als etwas Nothwendiges erscheinen, antwortet Augustinus: Hic respondetur, non ipsa peccata vel ipsam miseriam perfectioni universitatis esse necessaria, sed animas in quantum animae sunt; quae si velint, peccant; si peccaverint, miserae fiunt. Si enim peccatis earum detractis miseria perseverat, aut etiam peccata praecedit, recte deformari dicitur ordo atque administratio universitatis. Rursus si peccata fiant, et desit miseria, nihilo minus dehonestat ordinem iniquitas. Cum autem non peccantibus adest beatitudo perfecta est universitas. Cum vero peccantibus adest miseria, nihilo minus perfecta est universitas. Quod autem ipse non desunt animae, quas vel peccantes sequitur miseria, vel recte facientes beatitudo, semper naturis omnibus universitas plena et perfecta est. Non enim peccatum et supplicium peccati naturae sunt quaedam, sed affectiones naturarum, illa voluntaria, ista poenalis. Sed voluntaria, quae in peccato fit, turpis affectio est. Cui propterea poenalis adhibetur, ut ordinet eam, ubi talem esse non turpe sit, et decori universitatis congruere cogat, ut peccati dedecus emendet poena peccati. Hinc fit, ut peccans creatura superior a naturis inferioribus puniatur, quia illae tam sunt infimae, ut ornari etiam a turpibus animis possint atque ita decori universitatis congruere. L. c., n. 26.

[2]) Quid tam magnum in domo est quam homo, et quid tam abjectum et infimum quam cloaca domus? Servus tamen in tali peccato detectus ut mundandae cloacae dignus habeatur, ornat eam etiam turpitudine sua; et utrumque horum, i. e. turpitudo servi et mundatio cloacae, jam conjunctum et redactum in quamdam sui generis unitatem, ita dispositae domui coaptatur atque subtexitur, ut ejus universitati ordinatissimo decore conveniat. Qui tamen servus, si peccare noluisset, non defuisset domesticae disciplinae alia provisio, qua necessaria mundarentur. Quid itaque tam infimum in rebus quam corpus omne terrenum? Hanc tamen corruptibilem carnem etiam anima peccatrix sic

lichen Glorie dient, soweit diese in den Manifestationen Gottes nach Außen einer Mehrung fähig ist.

§. 172.

Der gnostisch-manichäische Dualismus wurde auch von Augustin's poetischem Zeitgenossen Prudentius bekämpft, dessen Hamartigenia an schwungvollen Ergüssen eines begeisterten Christengemüthes reich ist, und gleich seinen übrigen größeren Dichtungen in der didactisch-epischen Gattung der christlichen Poesie einen ehrenvollen Rang behauptet. Eine spezielle Zergliederung der zu widerlegenden Irrthümer darf man in dem Gedichte freilich nicht suchen, und man kann allenfalls zweifeln, ob der Dichter eine in's Einzelne gehende gelehrte Kenntniß derselben besessen habe; der Werth des Gedichtes beruht vielmehr in seinen lebendigen Schilderungen, in der würdigen Auffassung und Behandlung seines lehrhaften Objectes, in dem edlen sittlichen Eifer und in der tiefchristlichen Wärme, welche das Gedicht beseelen. Nicht der Weltschöpfer Marcion's, nicht das böse Urprincip der Manichäer, sondern der Satan als gefallener Engel ist der Urheber des Bösen:

Novimus esse patrem scelerum: sed novimus ipsum
Haudquaquam tamen esse Deum; quin imo gehennae
Mancipium, stygio qui sit damnandus averno
Qui prius augustum radiabat sidus, et ingens
Ex nihilo factus splendor nutrito ardebat honore.
— — — — — — — Pulcherrimus ore
Majestate ferox, nimiis dum viribus auctus
Inflatur, dum grande tumens sese altius effert,
Ostentatque suos licito jactantius ignes,
Persuasit propriis genitum se viribus, ex se
Materiam sumsisse sibi, qua primitus esse
Inciperet, nascique suum sine principe coeptum.
Hinc schola subtacitam meditatur gignere sectam,

---

ornat, ut ei speciem decentissimam praebeat, motumque vitalem. Habitationi ergo coelesti talis anima non congruit per peccatum, terrestri autem congruit per supplicium: ut quodlibet elegerit, semper sit pulchra universitas decentissimis partibus ordinata, cujus est conditor et administrator Deus. L. c., n. 27.

Qua docet e tenebris subito micuisse tyrannum,
Qui velut aeterna latitans sub nocte retrorsum
Vixerit et tecto semper regnaverit aevo.
Aemulus, ut memorant, opera ad divina repente
Corrumpenda, caput caligine protulit atra.

Diese Vorstellung ist falsch; es gibt nicht zwei Urprincipien, sondern nur eines, und das Böse und Schlimme ist nichts Ursprüngliches, sondern erst später in die von Gott geschaffene Welt eingedrungen:

— — — Peperit bona omnia conditor unus.
Nil luteum de fonte fluit, nec turbidus humor
Nascitur, aut primae violatur origine venae:
Sed dum liventes liquor incorruptus arenas
Praelambit, putrefacta inter contagia sordet.
Numquid equus, ferrum, taurus, leo, funis, olivum
In se vim sceleris, quum formarentur, habebant?
Quod jugulatur homo, non ferrum causa furoris
Sed manus est, nec equum vesania fervida circi
Auctorem levitatis habet, rabidive fragoris.

Man klage nicht die Materie oder den Leib als nöthigende Ursache der Sünde an:

Nam vanum, quidquid sol adspicit; ex elementis
Cuncta solubilibus fluxoque creamine constant.
— — — — — Facile est frenare rebelles
Affectus carnis, nimiosque retundere pulsus
Materiae fragilis, et viscera victa domare.
Quippe animus longe praestantior, utpote summo
Aethere demissus, subjectos si velit artus
Imperio quassare gravi, jussisque severis
Dedere: regnanti domino vis nulla resistit.

Demgemäß ist es auch unstatthaft, den Teufel als Urheber unserer Sünden anzuklagen; einzig uns selbst haben wir die Schuld derselben beizumessen, wir sind die Urheber unseres Elendes:

Sed quid ego omne malum mundique hominumque maligni
Hostis ad invidiam detorqueo? quum mala nostra
Ex nostris concreta animis genus et caput et vim,
Quid sint, quid valeant, sumant de corde parenti?
Gignimus omne malum proprio de corpore nostrum,
Ut genuit David, alias pater optimus, unum
Crimen Abessalon — — — — — — — —
— — — — — — — nos degener implet

Solus Abessalon, lacerans pia viscera ferro.
— — — — Sic vipera, ut ajunt,
Dentibus emoritur fusae per viscera prolis.

Die Viper empfängt, indem sie den in ihren Mund gesteckten giftigen Kopf des brünstigen Männchens abbeißt und verschlingt:

Non dispar nostrae conceptus mentis: ab ore
Vipereo infusum sic combibit illa venenum
Conjuge Beliade; sic oscula devorat haustu
Interiusque rapit; sic felle libidinis ardens
Impletur vitiis, perituro mixta marito
Tunc praegnans letale genus, concepta maligni
Fert opera ingenii, de semine complicis hydri:
Quem poenis pensare prius sua facta necesse est
Corruptae pro stupro animae, proque orbe peremto.
Ipsam porro animam crudelia vulnera carpunt
Mille puerperiis, soboles dum parturit ex se
Contra naturam genitas, peccamina crebra
Scilicet et pastos materno funere natos.
Hinc illa est Domini justa objurgatio Christi:
Nonne pater Daemon, vos increpo peccatores,
Concubitu carnis, semen sitientis iniquum,
Vos genuit? — — — —
— — — Proh coeca libido! quid hoc est,
Quod quum se thalamis desponsam mens bona justis
Noverit, inque thorum Regis nuptura vocetur,
Malit adulterium, fulvo et se munere vilem
Vendat nocticolae spurcis complexibus Indi,
Aspernata Dei fusam per virginis artus
Progeniem, dulcesque vocans in fornice natos?

Aber warum hindert denn Gott das Böse nicht — fragen die Gegner —, das er doch so leicht hindern könnte? Die Antwort hierauf führt den Dichter auf das Thema von der Wahlfreiheit des menschlichen Willens, deren Nachweis er durch eine Reihe von geschichtlichen Beispielen guter und schlimmer Wahl poetisch gestaltet; den erwähnten Einwurf aber erklärt er für eine Gotteslästerung:

Quis ferat haec injecta Deo convicia, qui se
Divinis meminit praecellere nobilitatum
Muneribus? Multa ut taceam, vel sola benignum
Res probat esse Deum, vetiti quod amore peremtos
Excitat e tumulis homines, regnique per aevum
Participes jubet esse sui — — —

Diese hohe Bestimmung des Menschen erinnert den Dichter an die der Menschenseele eingeborne Kraft und Fähigkeit, das Unsinnliche, Geistige, Himmlische zu denken und zu begehren, woran sich eine begeisterte Ermunterung zum Streben nach den verheißenen Gütern des ewigen Reiches anreiht, und schließlich ein an Gott gerichtetes Gebet des Dichters folgt, welcher, der sofortigen Beseligung nach dem Tode des Leibes sich nicht würdig fühlend, fleht, daß er wenigstens nicht für immer von der Anschauung Gottes ausgeschlossen bleiben möge:

Esto: cavernoso, quia sic pro labe necesse est
Corporea, tristis me sorbeat ignis averno:
Saltem mitificos incendia lenta vapores
Exhalent, aestuque calor languente tepescat.
Lux immensa alios, et tempora vincta coronis
Glorificent; me poena levis clementer adurat.

§. 173.

Eine westliche Abzweigung der Manichäer sind die in Spanien aufgetauchten Priscillianisten, deren Haupt und Gründer Priscillianus [1]) den Marcus, einen nach Spanien gekommenen Ägypter aus Memphis, zum Lehrer gehabt haben soll [2]). Die Lehren Priscillian's erlangten in Spanien eine rasche Verbreitung, selbst Bischöfe ließen sich für sie gewinnen. Die Censuren des Concils von Saragossa (a. 380) vermochten die neue Häresie nicht zu unterdrücken; zwei weitere unter Kaiser Maximus gehaltene Synoden zu Bordeaux (a. 384) und Trier (a. 385) waren ebenso erfolglos, da die schonungslose Strenge des spanischen Bischofes Ithacius den Kaiser zu blutigen Maßregeln gegen die Priscillianisten veranlaßte. Der heilige

---

[1]) Hieronymus Vir. illustr. c. 21 berichtet über ihn: Priscillianus Abilae Episcopus, qui factione Hidacii et Ithacii Treveris a Maximo tyranno caesus est, edidit multa opuscula, de quibus ad nos aliqua pervenerunt. Hic usque hodie a nonnullis gnosticae, i. e. Basilidis et Marci, de quibus Irenaeus scripsit, haereseos accusatur, defendentibus aliis, non ita eum sensisse ut arguunt. Entschiedener äußert sich Hieronymus über Priscillian im Eingange seiner Schrift gegen die Pelagianer.

[2]) Vgl. Sulpicius Severus Hist. Sacr., Lib. II, c. 46.

Martinus von Tours beklagte den Einen Tag, welchen er mit den Ithacianern auf der Synode zu Trier hatte zusammen sein müssen. Demgemäß darf es nicht befremden, daß die Priscillianisten auch nach der Hinrichtung Priscillian's als Secte fortexistirten, welche von Philastrius [1]) unter dem Namen der Abstinenten aufgeführt, und als über Spanien, Gallien und Aquitanien verbreitet geschildert wird. Was Philastrius über sie angibt, reducirt sich darauf, daß sie die Ehe unterschätzten, den Genuß gewisser Speisen verwarfen und eine über das evangelische Gesetz hinausreichende Vollkommenheit an ihren Erwählten rühmten. Genauere Nachrichten über ihre Lehren gab ein paar Decennien später (a. 415) der spanische Presbyter Paulus Orosius in seinem an Augustinus gerichteten Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum. Er sagt, die Priscillianisten seien schlimmer als die Manichäer, weil sie auch das A. T. zur Erhärtung ihrer Irrthümer mißbrauchen. Sie lehren eine Art Präexistenz der Seelen, wissen von denselben, daß sie sich vor ihrer Herabkunft auf die Erde zum Kampfe gegen das Böse rüsten, durch ihr Niedersteigen in die sublunarischen Räume aber den Fürsten der Finsterniß (Planetengeistern) unterthan werden. Daher die hohe Bedeutung, welche von den Priscillianisten der Mathesis oder Sterndeuterei beigelegt wird; Christus habe jedoch die Macht des Verhängnisses gebrochen und das Chirographum (d. i. das in die Sterne geschriebene Schicksal) an's Kreuz geheftet. Die Naturlehre und Kosmologie Priscillian's erinnert ganz an jene des Manes; der Regen z. B. entsteht daher, daß Gott dem Fürsten der Feuchtigkeiten das Licht als schöne Jungfrau zeigt; von diesem Anblicke erhitzt schwitzt der Fürst die Nässe aus, welche als Regen zur Erde fällt, sein Gebrüll beim Entweichen der begehrten Jungfrau erzeugt den Donner. Priscillian bekennt sich förmlich zum manichäischen Dualismus; der Säemann in der evangelischen Parabel Matth. 13, 3 ist nicht Gott, sondern der Teufel; zum Beweise hiefür beruft er sich auf die apokryphe Memoria Apostolorum. Die Dreieinigkeit halten die Priscillianisten bloß im Worte fest; in Wahrheit aber anerkennen sie nur Eine göttliche Hypostase, und behaupten, daß Christus zumal Vater, Sohn und Geist sei.

---

[1]) De haeresibus, c. 84.

Dieser Bericht wird im Wesentlichen von Augustinus in seiner Schrift De haeresibus (c. 70) wiederholt [1]). In seiner Antwort an Orosius [2]) verweist er, was die Widerlegung der priscillianischen Lehren anbelangt, auf seine vorausgegangenen Schriften wider die Manichäer. Die Maxime der Priscillianisten: Jura, perjura, secretum prodere noli — veranlaßte Einige, die Frage aufzuwerfen, ob es nicht erlaubt wäre, List und Täuschung anzuwenden, und sich selbst für einen Priscillianisten auszugeben, um hinter die schändlichen Geheimnisse der Secte zu kommen. Augustinus [3]) erklärt sich auf das Strengste gegen ein so unwürdiges Mittel; eher noch könnte man einem Priscillianisten verzeihen, daß er durch Täuschung die blasphemischen Geheimnisse seiner Secte zu verdecken versuche, als man es einem Katholiken verzeihen könne, seinen heiligen Glauben auch nur zum Scheine zu verläugnen und sich anzustellen, als ob er in die Blasphemieen der Priscillianisten einstimmte. Mit dem selben Grunde, als man die Lüge für ein unerlaubtes Mittel hält, hinter die bösen Schliche der Priscillianisten zu kommen, könnte man auch Hurerei und Ehebruch mit den lüsternen Priscillianistinnen freigeben, wofern nämlich diese Weiber die Sünde als Preis für die Enthüllung der ihnen bekannten Geheimnisse der Secte verlangen würden. Im Übrigen erkennt Augustinus in jener lichtscheuen Verstecktheit und lügenhaften Hehlerei der Priscillianisten ein Merkmal ihrer Unheiligkeit, ihres Mangels an Glaubensmuth und Bekenntnißtreue [4]); abgesehen davon, daß strenge Wahrhaftigkeit in Allem und

---

[1]) Die daselbst gegebene Skizze der priscillianistischen Lehren wird ergänzt durch einige weitere Angaben Augustin's in Ep. 36 und Ep. 236, sowie in Serm. 238. Eine Übersicht der Lehre Priscillian's findet sich in den von Mai (Spicileg. Rom., Tom. IX) edirten XC canones Priscilliani ad S. Pauli Epistolas.

[2]) Liber ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas.

[3]) De mendacio ad Consentium.

[4]) Diese Bemerkung macht Augustinus deßhalb, weil die Priscillianisten meinten: In corde retinendum esse quod verum est; ore autem ad alienos proferre falsum, nullum esse peccatum. Et hoc esse scriptum: „Qui loquitur veritatem in corde suo“ (Psalm. 14, 3): tanquam hoc satis sit ad justitiam, etiamsi loquatur quisque in ore mendacium, quando non proximus, sed alienus audit. O. c., n. 2. Die Manichäer hingegen rühmten sich ihrer ausgestandenen Leiden und Verfolgungen als Proben ihres Glaubensmuthes. Vgl. Aug. Contra Faustum V, c. 1.

Jedem eine Grundpflicht des sittlichen Lebens ist, von welcher in keinem Falle und in keiner Weise abgegangen werden dürfe. Daß die Priscillianisten die Lüge als Mittel, die Gefahr der Entdeckung von sich abzuwenden, grundsätzlich für gerechtfertiget hielten, entnimmt Augustinus aus dem Buche des priscillianistischen Bischofes Dictinnius, Libra betitelt[1]); sie beriefen sich auf die Beispiele der Patriarchen, Propheten, Apostel, Engel, ja Christi selber. Augustinus erklärt diese Art von Bibelauslegung für völlig falsch, verkehrt und blasphemisch; im N. T. biete sich ihm gar kein Anhaltspunct dar, im A. T. nur insofern, als Manches vorkommt, was nicht buchstäblich, sondern tropisch und figürlich aufzufassen ist, wie z. B. die That Jakob's 1 Mos. 27, 19, der sich statt seines älteren Bruders von Isaak segnen ließ. Abraham hat nicht gelogen, als er Sara für seine Schwester ausgab, sondern nur einen Theil der Wahrheit für sich zurückbehalten. Auch in den Reden und Thaten des Herrn ist Dasjenige, was einem simulirten Vorgeben, z. B. des Nichtwissens (Luk. 8, 45; Joh. 11, 34), des Weitergehenwollens (Luk. 24, 28) ähnlich sieht, prophetisch und figürlich aufzufassen.

§. 174.

Die Überfluthung der iberischen Halbinsel durch die Vandalen, Alanen, Sueven, Westgothen in der ersten Hälfte des 5ten Jahrhunderts griff in die Lebensordnung der spanischen Kirche zu störend ein, als daß ihre Bischöfe der Verbreitung und Fortpflanzung der priscillianischen Häresie hätten durchgreifend entgegenwirken können. So sehen wir fast zwei Decennien nach Augustin's Tode den spanischen Bischof Turribius von Asturica Augusta (Astorga) mit zwei anderen Bischöfen (Idacius und Ceponius) sich klagend an den Papst Leo den Großen wenden; er berichtet über ihre häretischen Bräuche[2]) und Lehren, sowie über die verschiedenen apokryphen

---

[1]) Libri nomen Libra, eo quod pertractatis duodecim quaestionibus velut unciis explicatur. O. c., n. 5.

[2]) Illud autem specialiter in illis actibus, qui S. Thomae dicuntur, prae ceteris notandum atque exsecrandum est, quod dicit, eum non baptizare per aquam, sicut Dominica habet praedicatio, sed per oleum solum: quod quidem isti nostri non recipiunt, sed Manichaei sequuntur. Ep. Turribii, abgedruckt in Leonis M. Opp. (ed. Quesnell) Tom. I, p. 232.

Bücher, aus welchen sie diese Lehren schöpfen [1]). Leo antwortet dem Bischofe [2]), deckt die Quellen der priscillianischen Irrthümer auf, weist auf ihre Verwandtschaft mit älteren, bereits verurtheilten Häresieen, sowie auf ihre vielfältigen Widersprüche gegen die Lehren der heiligen Schrift hin, und ertheilt den anfragenden Bischöfen Weisungen behufs der Unschädlichmachung und Vertilgung der Bücher, aus welchen die Ketzer ihre falschen Lehren schöpften. Die Behauptung der Priscillianisten, welche in der göttlichen Dreieinheit: Vater, Sohn, Geist nur Eine Person erkennen, ist eine Erneuerung der Ketzereien der Sabellianer und Patripassianer. Wenn sie sagen, daß das göttliche Lichtwesen Vater zu sein angefangen habe, als es den Sohn aus sich hervorgehen ließ, so erneuern sie die arianische Irrlehre; an Paul von Samosata und an Photinus erinnere es, wenn sie meinen, daß Christus deßhalb der Eingeborne Sohn Gottes genannt werde, weil einzig Er von einer Jungfrau geboren worden. Ihr Fasten am Feste der Geburt Christi und der Auferstehung Christi stimmt mit den Verkehrtheiten Cerdo's, Marcion's und der Manichäer zusammen. Ihre Behauptung, daß die menschliche Seele aus Gottes Substanz sei, ist manichäisch und durchaus antikatholisch [3]).

---

[1]) Specialiter Actus illos, qui vocantur S. Andreae; illos, qui appellantur S. Joannis, quos sacrilego Leucius ore conscripsit; illos, qui dicuntur S. Thomae, et his similia, ex quibus Manichaei et Priscillianistae, vel quaecunque illis est secta germana (vgl. oben §. 139), omnem suam haeresin confirmare nituntur; et maxime ex blasphemissimo illo libro, qui vocatur Memoria Apostolorum, in quo ad magnam perversitatis suae auctoritatem doctrinam Domini mentiuntur: qui totam destruit legem Veteris Testamenti, et omnia quae S. Moysi de diversis creaturae factorisque divinitus revelata sunt; praeter reliquas ejusdem libri blasphemias, quas referre pertaesum est. Ibidem.

[2]) Ep. 15, in Leonis Opp. I, p. 226 ff.

[3]) Hanc impietatem ex Philosophorum quorumdam et Manichaeorum opinionem manantem, catholica fides damnat: sciens nullam tam sublimem, tamque praecipuam esse facturam, cui Deus ipse natura sit. Quod enim de ipso est, id est quod ipse, neque id aliud est, quam Filius et Spiritus Sanctus. Praeter hanc autem summae Trinitatis unam, consubstantialem et sempiternam atque incommutabilem deitatem, nihil omnino creaturarum est, quod non in exordio sui ex nihilo creatum sit. Non autem quidquid inter creaturas eminet, Deus est, nec si quid magnum est atque mirabile, hoc est quod ille, qui facit mirabilia

Manichäisch sind die Sätze, daß der Teufel niemals gut gewesen, seine Wesenheit nicht von Gott geschaffen worden, sondern aus dem Chaos und der Finsterniß aufgetaucht sei; daß die Ehe etwas Böses sei und die Menschenleiber im Schooße der Mütter durch den Teufel geformt würden. Es ist nur consequent, daß sie weiter noch behaupten, die Seelen der Erwählten würden von den schwangeren Müttern aus dem heiligen Geiste empfangen, womit zugleich die Taufe als überflüssig erklärt wird. Damit steht weiter ihr Präexistentianismus und der damit zusammenhängende Fatalismus in Verbindung. Leo bedauert, daß die Priscillianisten, welche die häretischen Schriften des Dictinnius so hoch in Ehren halten, von dessen nachmaliger reuiger Rückkehr zur Kirche gar keine Notiz nehmen.

§. 175.

Leo erklärt in dem erwähnten Schreiben die Priscillianisten für innigst verwandt mit den Manichäern, deren geheimen Umtrieben und schändlichen Mysterien er in Rom auf die Spur gekommen sei. Von den hiebei gemachten Entdeckungen erzählt Leo auch in einem seiner Sermonen De jejunio decimi mensis [1]) und fordert, auf gerichtlich erhobene und eingestandene Thatsachen gestützt, seine Gemeinde auf, diese geheimen und schändlichen Feinde der christlichen Zucht und Sitte, wo und wann sie immer entdeckt würden, sofort anzugeben, und jede nähere Berührung mit ihnen gewissenhaft zu meiden [2]). In der That hatte gerade unter Leo's Pontificat die manichäische Secte zu Rom einen unvermutheten Aufschwung genommen, und die Zahl ihrer Glieder sich bedeutend verstärkt, indem bei der Überziehung des römischen Africa durch die Vandalen viele

---

magna solus. Nemo hominum veritas, nemo sapientia, nemo justitia est: sed multi participes sunt veritatis et sapientiae et justitiae. Solus autem Deus nullius participationis indigus est: de quo quicquid digne utcunque sentitur, non qualitas est, sed essentia. Incommutabili enim nihil accedit, nihil deperit: quia esse illi, quod est sempiternum, semper est proprium. O. c., c. 5.

[1]) Sermo XV, de jejunio decimi mensis et de eleemosyna sermo 5, Opp. I, p. 63.

[2]) Sonstige Angaben über ihre Lehren und Bräuche finden sich in Leo's Serm. VIII, XXXIII, XLI; ep. 46.

der daselbst angesiedelten Sectirer sich nach Italien geflüchtet hatten. Es gelang den Bemühungen des Papstes, einen Theil derselben zur Abschwörung ihrer Irrthümer zu vermögen; Andere aus ihnen, welche zu sehr verkommen waren, als daß sie Zusprüchen und Belehrungen zugänglich gewesen wären, wurden auf kaiserlichen Befehl exilirt, wieder Andere flüchteten sich freiwillig aus Rom hinweg. Aus diesem Grund erließ Leo ein Rundschreiben an die italischen Bischöfe, um sie auf die von den versprengten Mitgliedern der Secte drohenden Gefahren aufmerksam zu machen; die Aussagen der römischen Manichäer machten es möglich, den Verzweigungen der Secte auch in anderen Provinzen des Reiches nachzuforschen. Kaiser Valentinian III. erließ auf Leo's Anregung strenge Strafgesetze gegen sie (a. 445); der arianische Vandalenkönig Hunerich (a. 477) und der Perserkönig Cavades (a. 525) wütheten gegen sie mit blutiger Härte, der Perserkönig namentlich deßhalb, weil sie einen seiner Söhne auf ihre Seite gezogen hatten. Die byzantinischen Kaiser Anastasius, Justinus, Justinianus bedrohten das Bekenntniß der manichäischen Irrlehre mit der Todesstrafe. Auf der Synode zu Braga (a. 563) wurden 17 Anathematismen verlesen, welche, sämmtlich aus dem Schreiben Leo's an Turribius gezogen, bereits auf der zu Leo's Zeiten gehaltenen Synode zu Toledo (a. 447) abgefaßt worden waren [1]). Diese Anathematismen betreffen die priscillianistischen Lehren über Dreieinigkeit, Christus, Natur der Engel und Menschenseelen, Präexistenz der Menschenseelen, über den Teufel als unerschaffenes, urböses Wesen, als Bildner der Menschenleiber im Mutterschooße, als Hervorbringer von Donner und Blitz, Wind und Wetter — ferner den priscillianistischen Astralfatalismus, Ehehaß, Verwerfung des Fleischgenusses, das Zusammenwohnen der Kleriker mit Weibspersonen außer den nächsten leiblichen Blutsverwandten, die apokryphen Geheimbücher der Secte. Der vorletzte der 17 Anathematismen, welcher verbietet, am Gründonnerstage die Fasten, statt nach der Non, bereits mit der Terz abzuschließen, und den Tag nach Art der Priscillianisten mit einer Todtenmesse zu begehen — wurde auf der dritten Synode zu Braga wiederholt.

---

[1]) Vergl. über diese beiden Synoden Hefele's Conciliengeschichte, Bd. II, S. 289 ff.; Bd. III, S. 13 ff.

Berichtigungen.

Im Texte:

Seite 271, Zeile 10 v. oben: furore statt furori.
S. 337, Zeile 10 v. unten: μουσικῶν statt νουσικῶν.

In den Noten:

Seite 60, Anm. 1: Homiliae statt Homilia.
S. 232, Anm. 1: Afer statt Aser.
S. 353, Anm. 1, soll §. 77 statt §. 72 citirt sein.
S. 354, Zeile 3 (in den Noten) soll statt §. 72 citirt sein: S. 334, Anm. 1.
S. 377, Anm. 1, Zeile 3: Philo, de confus. statt De confus.
S. 465, Anm. 2: ψυχῆς statt ψυχής.
S. 543, Zeile 6 v. unten: welchen statt welche

Zusätze.

Zu S. 71, Zeile 12 v. oben: Über die mystische Bedeutung des Namens Abraham's vergl. Cyrill. Alexandr. in Maji Nov. Patr. Biblioth., Tom. III, p. 451. 452.
Zu S. 362, Anm. 2: Hippolyt. Philosophum. X, 30.

Bemerkung.

Zu meinen früheren Schriften (christl. Ethik, Grundl. d. Phil.), deren Anschauungen übrigens durch meine seitherigen Studien vielfach modificirt worden sind, glaube ich einige uncorrigirt gebliebene sinnstörende Versehen nachtragen zu sollen. Dahin gehören: Ethik, Bd. III, S. 610, §. 149, Zl. 2 v. ob.: Einzelleben statt Naturleben; S. 696, Zl. 15 v. ob.: übergeschlechtlich statt geschlechtlich. In den Grundl. d. Phil. S. 29, Zl. 17 v. unt.: verständig statt verständlich; S. 152, Zl. 10 v. unt.: Leben statt Leibe; S. 195, Zl. 1 v. ob.: Belebrung statt Belebung; S. 243, Zl. 9 v. ob. ist eben zu streichen; S. 307, Zl. 4 v. ob.: eingezirkt statt eingezirkelt. — In Fr. Suarez Bd. II, S. 95, Note 1, soll S. 512 statt S. 112 aus Bd. I citirt sein; S. 160, Zl. 10 v. unt.: gewillt statt gewilliget.

